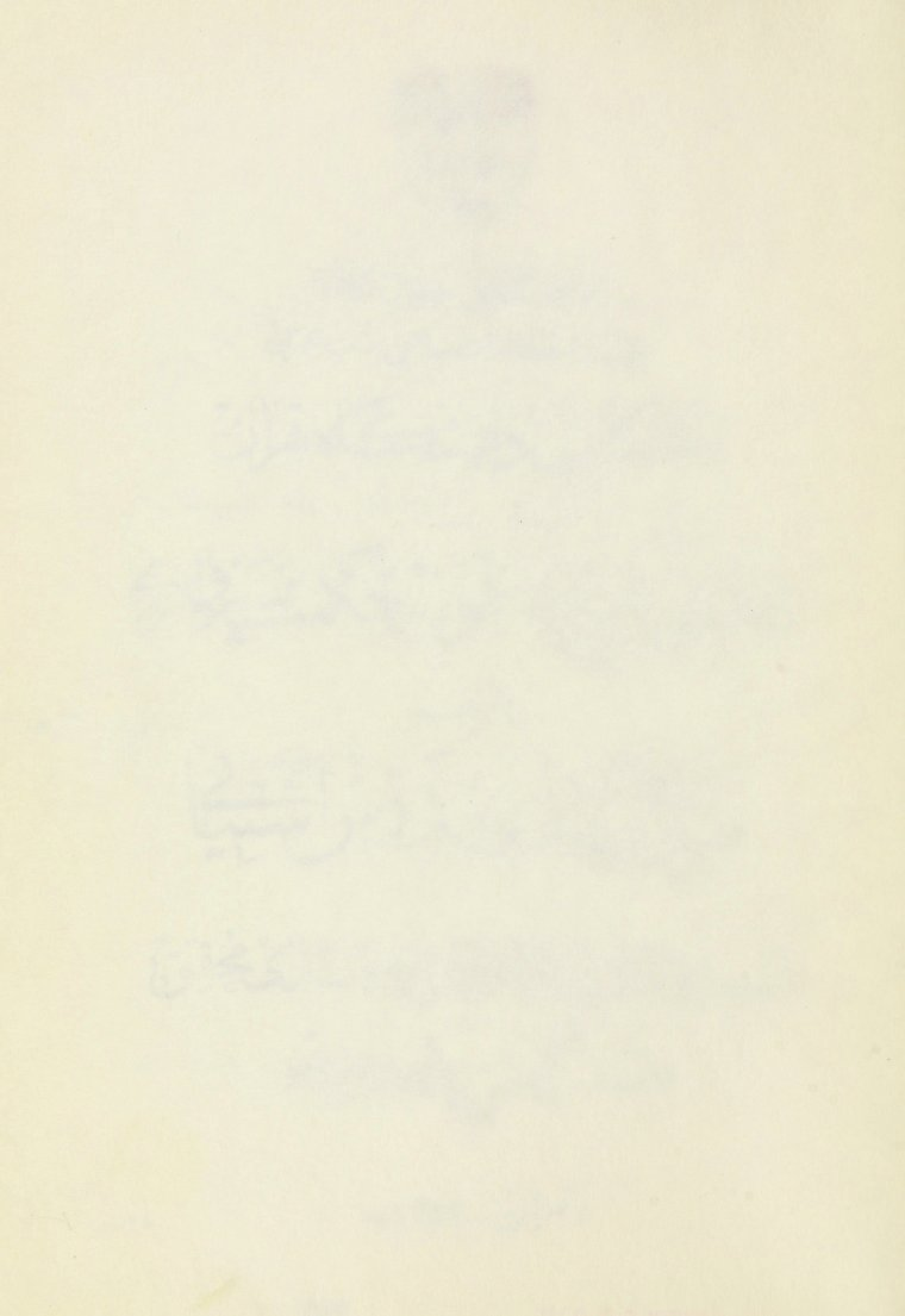
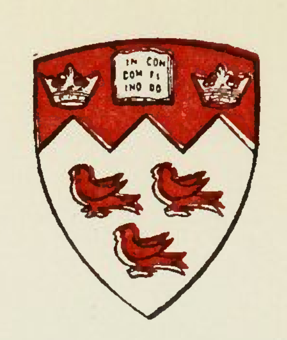


ISBN of reproduction: 978-1-77096-179-1





دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران

تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری

تألیف

میرزا مهدی مدرس آشتیانی

باهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق

و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو

«تهران - ۱۳۵۲»

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ سازمان چاپ دانشگاه چاپ شد

شمارهٔ ثبت در دفتر مخصوص کتابخانهٔ ملی فرهنگ

۱۳٤

۵۲/۲/۸

قیمت ٤۵۰ ریال

هنر و دانش ار ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی

سلسلهٔ دانش ایرانی

۲

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

و

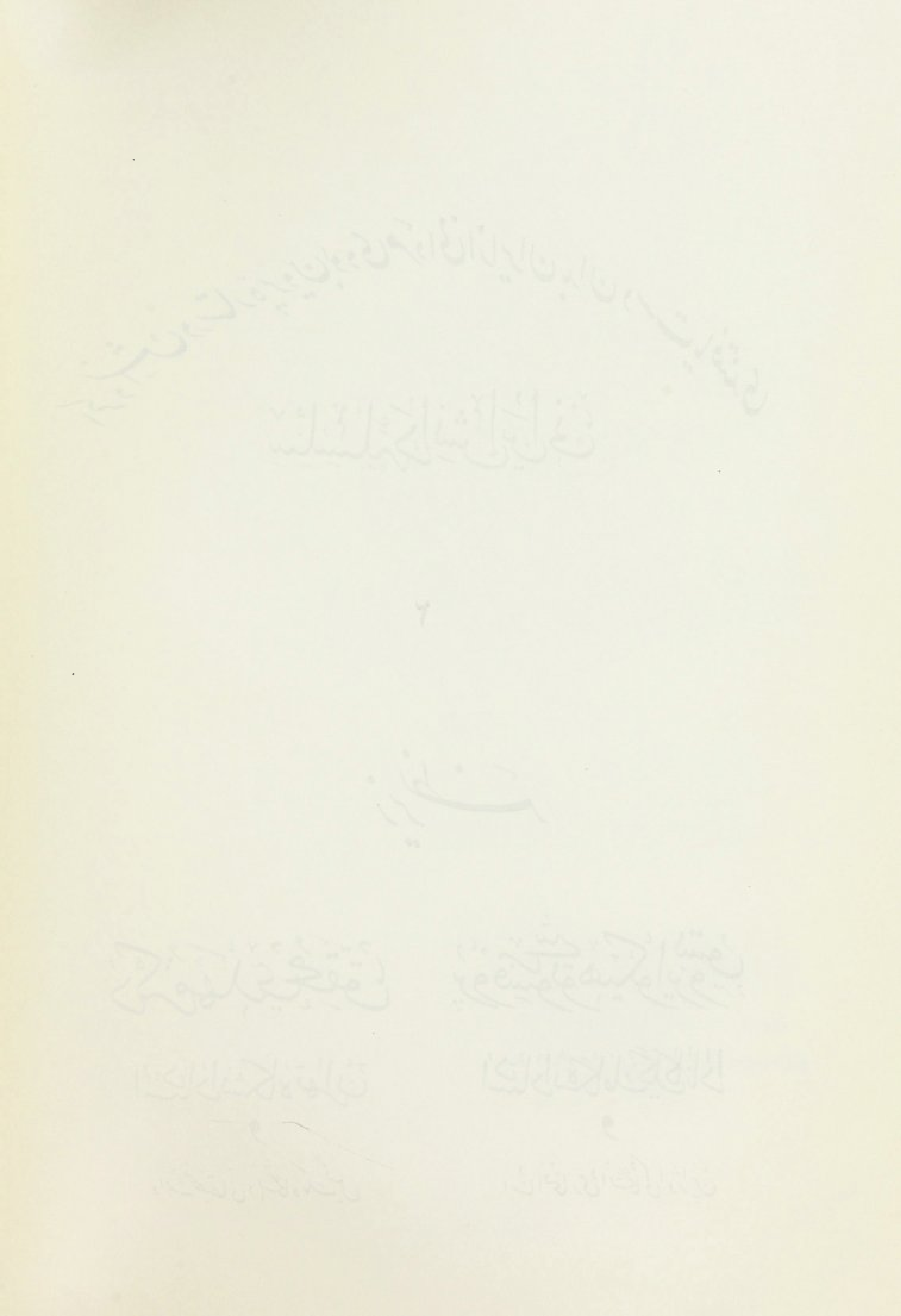
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

پروفسور توشیهیکو ایزوتسو

استاد دانشگاه مک گیل کانادا

و

استاد افتخاری دانشگاه کی او ژاپن



سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا - مونترال

شعبهٔ تهران

زیر نظر : مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو

۱- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . (چاپ شدهٔ ۱۳۴۸)

۲- تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول چاپ شدهٔ ۱۳۵۲)

۳- تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری ، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری (جلد دوم، زیر چاپ) .

۴- مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها ، به‌اهتمام دکترمهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ شدهٔ ۱۳۵۰)

۵- کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی ، باترجمه ومقدمه به زبان فرانسه، به‌اهتمام

دکترهرمان لندلت (نزدیک به‌انتشار)

۶– مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به‌اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی (نزدیک به‌انتشار)

۷– قبسات میرداماد ، به‌اهتمام دکترمهدی محقق و دکترموسوی بهبهانی وابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو (جلد اول ، متن ، زیر چاپ)

۸– مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (زیر چاپ)

۹– مجموعهٔ مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (زیر چاپ)

۱۰– ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت قسمت امور عامه وجوهر و عرض ، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (آمادهٔ چاپ)

۱۱– طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی ، تالیف پروفسور ایزوتسو (آماده چاپ)

۱۲– قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات واختلاف نسخ ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکترمهدی محقق وابراهیم دیباجی و دکترموسوی بهبهانی (آماده چاپ)

بنام خدا

در سال ۱۳۴۹ مجلّد نخستین از سلسلهٔ دانش ایرانی یعنی شرح منظومهٔ سبزواری (قسمت امور عامه و جوهر و عرض) منتشر گشت و در آن مجلّد همهٔ حواشی سبزواری و برگزیده‌ای از حاشیهٔ هیدجی[1] و آملی[2] آورده شد. پس از آن بسیاری از دانشمندان یادآور شدند که مناسب چنان بود که حواشی مرحوم میرزا مهدی آشتیانی ضمیمهٔ آن می‌گشت و یا جداگانه به‌چاپ می‌رسید. البته چاپ همهٔ حواشی در آن مجلّد حجم کتاب را از میزان معمول افزون می‌ساخت و نیز مایهٔ تأسّف بود که فقط به منتخباتی از آن اکتفا شود. اکنون مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران مفتخر است که توانسته آن حواشی را در جلدی مستقل به‌چاپ رساند تا مورد استفادهٔ اهل دانش و بینش قرار گیرد. شکی نیست که آشتیانی در زمان ما از متبحّرترین کسانی بود که به حکمت متعالیه و فلسفهٔ میرداماد و ملاصدرا و سبزواری تسلّط داشت و او سنّت فلسفی چند قرن اخیر را توانسته بود در وجود خود محفوظ نگه داشته و یک نظم اساسی عقلی برای آن به‌وجود بیاورد. هم اکنون افراد انگشت شماری که در ایران به‌تدریس فلسفهٔ اسلامی و حکمت متعالیه اشتغال دارند از کسانی هستند که از دریای فضل و دانش او برخوردار گشته‌اند[3] و مسلماً وجود این تعلیقه به‌امر تدریس و تحقیق آنان کمک به‌سزائی

۱- درگذشته در سال ۱۳۳۹ هجری قمری

۲- درگذشته در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی

۳- ازمیان آنان باید ازآقای سید جلال‌الدین آشتیانی استاد دانشمند دانشکدهٔ الهیات مشهد نام برد که در حال حاضر از باثمر ترین و پراثرترین کسانی است که به‌فلسفهٔ اسلامی خدمت می کند ـ خداوند توفیق ایشان را افزون گرداناد.

خواهد کرد .

چاپ این تعلیقه براساس نسخه‌ای صورت گرفته که آقای میرزا محمود آشتیانی به خط خود استنساخ کرده‌اندو سپس آن نسخه مورد بررسی دقیق ثانوی قرارگرفته‌و نشانه‌گذاری گردیده وموارد استشهاد از آیات معین شده و بصورتی که ملاحظه می‌شود درآمده است .

متأسفانه حجم این کتاب مانع ازاین شد که بتوان مقدمه‌ای تفصیلی درتحلیل افکار فلسفی آشتیانی و فهرست تفصیلی مطالب و سایر فهارس لازم وهمچنین شرح احوال او به‌آن ضمیمه گردد و مناسب دیده شد که مجلّد دیگری اختصاص به‌این امر داده شود . بنابراین در جلد دوم مقدمه‌ای درشرح احوال آشتیانی که شامل نام استادان وشاگردان و مسافرت‌ها وگفتگوهای علمی اوومعرفی و تحلیل آثار اوست خواهد آمد و نیزافکار فلسفی او درمسائل مختلف مورد بحث و بررسی قرار خواهدگرفت و نشان داده خواهد شد که او چه سهم بسزائی در تکامل حکمت متعالیه در ایران داشته‌است وگذشته ازاین فهرستی تفصیلی ازمطالب کتاب به‌آن‌افزوده‌خواهدشدتادوستداران فلسفه ودانشجویان به‌آسانی بتوانند این کتاب را مورد استفاده قرار دهند .

ازآنجا که شهرت آشتیانی فقط در ایران و حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی بوده ودانشمندان‌غرب‌ازوجود چنین‌فیلسوفی بی‌اطلاع بوده‌اند تحلیل‌افکار واندیشه‌های او ومقایسهٔ او بابرخی ازفیلسوفان ایرانی وغیرایرانی درمجلّدی جداگانه به‌زبان‌انگلیسی صورت خواهد پذیرفت ومسلماً این خدمت بزرگ موجب آن خواهد شدکه برخلاف آنچه که برخی از دانشمندان بی اطلاع تصوّر می‌کنند که فلسفهٔ اسلامی از ، کندی فیلسوف عرب آغاز و به ابن رشد فیلسوف اندلسی ختم شده ، سرزمین ما همیشه محل اندیشه و تفکر عقلی و فلسفی بوده و نه‌تنها پس از فارابی و ابن سینا و غزالی دانشمندانی همچون میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی و میرفندرسکی و ملاصدرا و حاجی ملا هادی سبزواری خدمات شایانی به‌فلسفه کردند بلکه شاگردان نامدار وگمنام آنان نیزتوانستند

این‌سنّت را زنده نگه بدارند ووجود شخصیت بزرگ فلسفی همچون میرزامهدی‌آشتیانی که فقط بیست سال پیش رخت از این جهان بربسته است دلیل بزرگی است بر اینکه دانشمندان این کشور در نگه داشت و پیشبرد سنت فلسفی کوشیده وآن را بیش ازپیش بارورتر ساخته‌اند.

چون شرح حال تفصیلی آشتیانی به جلد دوم وعده داده شده در این‌جا فقط به شرح حالی که سه سال پیش از وفاتش به‌وسیلهٔ میرزا محمد علی مدرس تبریزی تنظیم گشته و درکتاب ریحانة‌الادب آورده شده است اکتفا می‌شودو اضافه می‌نماید که او در اردی‌بهشت ۱۳۳۲ هجری‌شمسی این جهان‌را بدرود گفت درهنگامی که ۶۶ سال قمری‌ازعمر پربرکت‌او می‌گذشت ونیزازآثاراو فقط کتاب‌تعلیقهٔ او بر شرح منظومهٔ منطق سبزواری در سال ۱۳۷۱ هجری قمری (۱۳۳۱ هجری شمسی) وکتاب اساس‌التوحید او به‌فارسی به وسیلهٔ دانشگاه تهران درسال ۱۳۳۰ شمسی چاپ شده است.

مدرّس آشتیانی

حاج میرزا مهدی ابن آمیرزا جعفر آشتیانی‌الاصل، طهرانی المولد والمسکن، از مفاخر علمای عصر حاضر ما و عالمی است عامل، فقیه کامل، حکیم متکلم، ادیب ریاضی مفسّر، عارف متّقی، فقیه‌الفلاسفة وفیلاسوف الفقها، حاوی فروع و اصول و جامع معقول و منقول و بالخصوص در عرفان و حکمت و فلسفه حایز نصیب اعلی وصاحب قدح معلّی. درمضمارمسابقت‌گوی سبقت از دیگران‌ربود، علاوه برمراتب علمیّه درکمالات نفسانیّه ممتاز، در محاسن اخلاق طاق، دارای مراحل تجلیه و تحلیه و تخلیه بود.

خلاصهٔ ادوار زندگانی آن علامهٔ عصر، علاوه براطلاعات متفرّقه موافق آنچه به‌حسب درخواست این نگارنده نگارش داده آنکه در سال هزاروسیصدو ششم هجری قمری در طهران متولد شد، پس ازآنکه ادبیّات و مقدّمات لازمه ودرس سطحی فقه

و اصول را در نزد والد معظّم خود و آقا شیخ مسیح طالقانی و دیگر اساتید وقت بحدّ کمال رسانید وفقه واصول استدلالی واقسام منقول را نیز درحوزهٔ آقای آشیخ فضل‌الله مصلوب نوری وآقای سید عبدالکریم مدرّس مدرسهٔ مروی تهران و دیگر اکابر وقت تکمیل ومبانی ریاضیات‌را نزد شیخ‌عبدالحسین سیبویه ومیرزا غفّارخان نجم‌الدولة ومیرزا جهان‌بخش منجّم و حکمت ملاصدرا را نزد سیدالحکما آقا میر شیرازی واساس حکمت مشائی را نزد میرزا حسن کرمانشاهی و عرفان را نزد سلطان الفلاسفة میرزا محمد حسین و رئیس‌الاطبّا میرزا ابوالقاسم نایینی طبیب مخصوص ناصرالدّین‌شاه قاجار وطبّ جدید را نیز نزد میرزا علی اکبرخان ناظم‌الاطباء ومیرزا ابوالحسن‌خان رئیس‌الاطباء و غیرهما استوار داشت.

بعد از تکمیل مراتب علمیه عقلیه و نقلیه عزیمت عتبات داد و درحوزهٔ درس یگانه فقیه وقت آقای سید محمد کاظم‌یزدی آتی‌الترجمة حاضرشد، علاوه برالتقاط جواهر آبدار آن حوزه، خودش نیز به‌تدریس استدلالی فقه و اصول وغیره پرداخت و اجتهاد ودارای‌قوهٔ قدسیه استنباط بودن‌وی‌موردتصدیق استادمعظّم خودگردیدواخیراً به‌ایران مراجعت نمود، مدتی درقم واصفهان ومشهد مقدّس رضوی‌اقامت کرد ومرجع استفادهٔ فحول آن دیار بود، عاقبت درطهران متوطّن ودرهردو رشتهٔ معقولی‌ومنقولی‌مشغول تدریس و مرجع استفادهٔ اکابر می‌باشد. «هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَيِّ النَّوَاحِيْ أَتَيْتَهُ» تحقیقات متنوعهٔ بسیاری درحل مشکلات فلسفی وعرفانی وتفاسیر آیات‌قرآنی و کشف معضلات اخبار واحادیث خانوادهٔ عصمت (ع) ومانند اینها داشته واز تألیفات منیفهٔ او است:

۱ تا ٦ — حاشیهٔ اسفار ملاصدرا و رسائل شیخ مرتضی انصاری و شرح منظومهٔ سبزواری و شفای ابن سینا وکفایهٔ آخوند ملاکاظم خراسانی و مکاسب شیخ انصاری ۷ تا ۱۱ — رساله‌ای در جبر وتفویض و علم اجمالی و طلب و اراده و وحدت وجود وقاعدهٔ صدور (لایصدر عن‌الواحد الّاالواحد).

صاحب ترجمة مسافرتهای بسیاری به بلخ و سمرقند و بخارا و پاریس ومصر ولندن و دیگر بلاد بعیدهٔ خارجه نموده و مرجع استفادهٔ اکابر هردیاری بوده و بحسب درخواست دانشمندان پاریس دقائق ونکات لطیفهٔ ابن‌سینا را حل کرده‌ودر خلال این احوال گاهی مناظراتی‌بین او وعلمای مذاهب دیگر عقائد باطله واقع می‌شدودراثر مجادلهٔ باحسن و اقامهٔ براهین متقنهٔ غیرقابل‌رد او ، بعضی از ایشان شرف اندوز دین مقدّس اسلامی‌بوده‌اند . جَزَاهُ اللهُ عَنِ الإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ آلافَ جَزَاء . در موقع طبع این ترجمة که ماه شوال هزاروسیصدوشصت‌ونه‌م قمری مطابق مردادماه هزارو سیصدو بیست‌ونه‌م شمسی هجری‌است درقید حیات‌می‌باشد وتوفیق ادامهٔ خدمات علمیه‌ودینیّهٔ وی را از درگاه خداوندی مسئلت می‌نمائیم .

فهرست مطالب*

---

* چون شمارهٔ صفحات و سطوری که در تعلیقه ارجاع به شرح منظومه داده شده مربوط به چاپ ناصری آن کتاب می‌باشد لذا لازم دانسته شد شمارهٔ صفحات شرح منظومهٔ چاپ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبهٔ تهران دربرابر عنوانهای مطالب آورده‌شود تا کسانیکه این چاپ را دردست دارند به‌آسانی بتوانند فصول مختلف شرح منظومه را بافصول تعلیقه منطبق سازند .

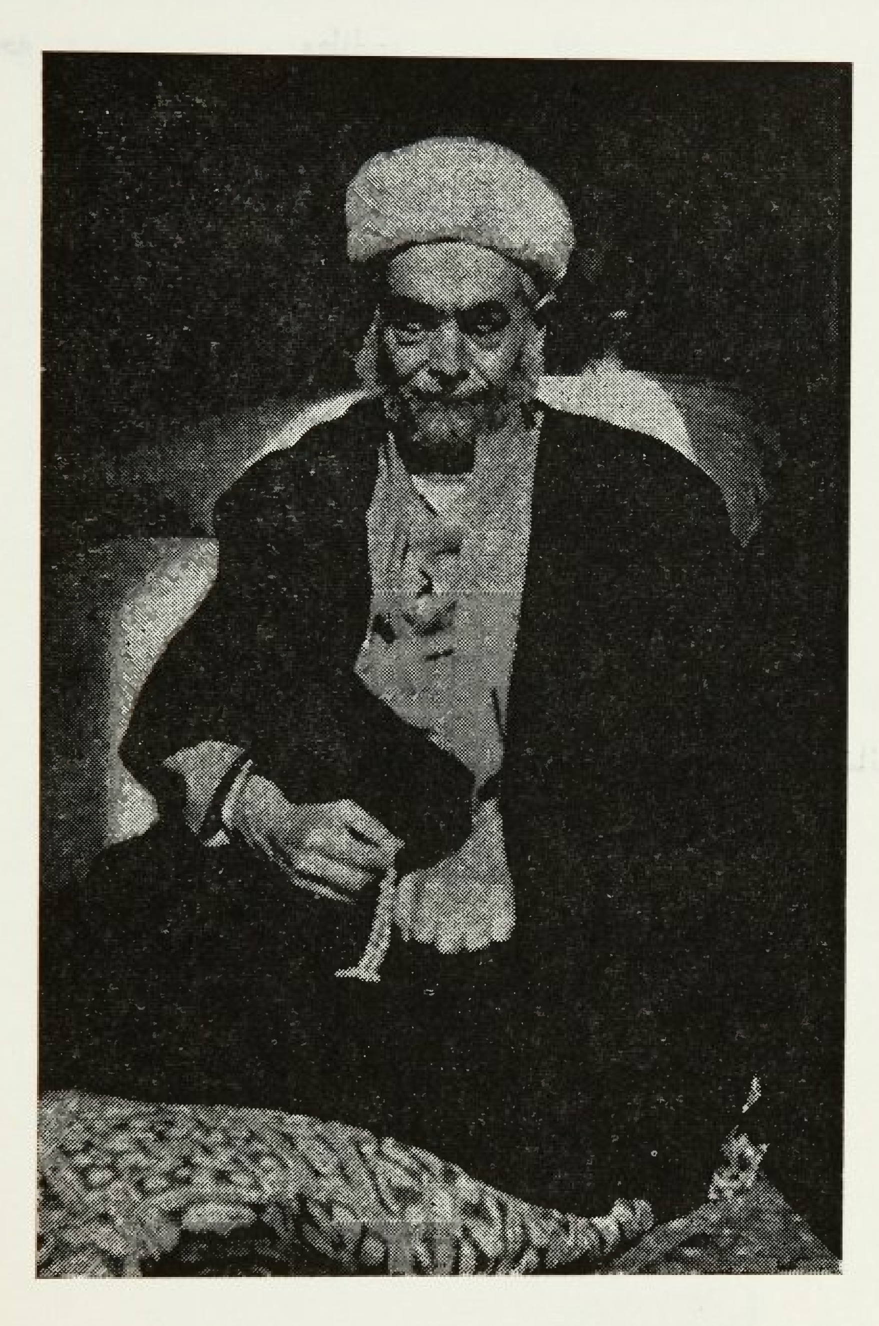
شمارهٔ صفحه	مطالب
۲۵۹	فی انّ تکثّر الوجود بالمهیّات ، و انّه مقولٌ بالتّشکیک /۷۲
۲۶۲	فی انّ المعدوم لیس بشیء /۷۴
۲۶۷	فی عدم التمایز والعلیّة فی الاعدام /۷۷
۲۶۹	فی انّ المعدوم لایعاد بعینه /۷۸
۲۸۴	فی دفع شبهة المعدوم المطلق /۸۱
۲۸۷	فی بیان مناط الصّدق فی القضیّة /۸۳
۲۹۲	فی الجعل /۸۶
۲۹۸	فی الموادّ الثّلث /۹۴
۳۰۲	فی انّ الجهات اعتباریة /۹۶
۳۱۱	فی ابحاث متعلّقة بالامکان /۱۰۰
۳۲۸	فی بعض احکام الوجوب الغیری /۱۰۶
۳۳۴	فی الامکان الاستعدادی /۱۰۸
۳۳۸	فی القدم والحدوث /۱۱۱
۳۵۸	فی ذکر الاقوال فی مرجّح حدوث العالم فیما لایزال /۱۱۷
۳۶۰	فی اقسام السّبق وهی ثمانیة /۱۱۸
۳۶۲	فی تعیین ما فیه التّقدم /۱۲۱
۳۶۵	فی الفعل والقوّة /۱۲۳
۳۷۱	فی المهیّة و لواحقها /۱۲۷
۳۸۰	فی اعتبارات المهیّة /۱۳۱
۳۸۸	فی بعض احکام اجزاء المهیّة /۱۳۴
۳۹۱	فی انّ حقیقة النّوع فصله الاخیر /۱۳۶
۳۹۲	فی کیفیّة التّرکیب من الاجزاء الحدیّة /۱۳۷

شمارهٔ صفحه	مطالب
۳۹۴	فی خواصّ اجزاء المهیّة /۱۳۹
۳۹۶	فی انّه لابدّ فی اجزاء المرکّب الحقیقی من الحاجة بینها /۱۴۰
۳۹۷	فی انّ الترکیب بین المادّة والصّورة اتحادیّ اوانضمامی /۱۴۱
۳۹۸	فی التّشخّص /۱۴۲
۴۰۲	فی التّمیز بین التّمیز والتّشخّص وبعض اللّواحق /۱۴۳
۴۰۳	تقسیم للتّشخّص /۱۴۳
۴۰۶	فی الوحدة والکثرة /۱۴۵
۴۰۹	فی تقسیم الوحدة /۱۴۷
۴۱۴	فی تقاسیم الحمل /۱۵۰
۴۱۹	فی التقابل واقسامه /۱۵۳
۴۲۰	فی العلّة والمعلول/۱۵۵
۴۲۳	فی انّ جمیع اصناف الفاعل الثّمانیة متحقّقة فی النّفس الانسانیّة /۱۵۹
۴۲۸	فی البحث عن الغایة /۱۶۱
۴۳۳	فی دفع الشّکوک عن الغایة /۱۶۲
۴۴۲	فی العلّة الصوریة /۱۶۶
۴۴۴	فی العلة المادّیة /۱۶۷
۴۴۶	فی احکام مشترکة بین العلل الاربع /۱۶۸
۴۵۰	فی احکام مشترکة بین العلّة والمعلول /۱۷۰
۴۶۳	فی رسم الجوهر و ذکر اقسامه/۱۷۵
۴۶۷	فی رسم العرض و ذکر اقسامه /۱۷۷
۴۶۹	فی الکمّ /۱۸۰
۴۷۲	فی الکیف /۱۸۲

شماره صفحه	مطالب
٤٧٤	فی العلم /١٨٤
٤٧٧	فی العلم الحصولی والحضوری /١٨٤
٤٨٢	فی الاعراض النّسبیّة /١٨٦
٤٨٥	فی الالهیّات
٥٠٣	فی توحیده تعالیٰ
٥١٦	فی بساطته تعالیٰ
٥١٨	فی احکام صفاته تعالیٰ
٥٢٥	فی اقوال المتکلّمین فی صفاته تعالیٰ
٥٣٠	فی انّه تعالیٰ عالم بذاته
٥٣٥	فی علمه تعالیٰ بغیره
٥٤٠	فی ذکر الاقوال فی العلم ووجه الضّبط لها
٥٥٥	فی انّ علمه تعالیٰ بالاشیاء بالعقل البسیط والاضافة الاشراقیّة
٥٧٤	فی ردّ الحجّة المشّائین علی کون علمه تعالیٰ بالارتسام
٥٧٨	فی مراتب علمه تعالیٰ
٥٨٢	فی القدرة
٥٨٣	فی عموم قدرته لکلّ شیء خلافاً للثّنویّة والمعتزلة
٥٩٤	فی حیاته
٥٩٥	فی تکلّمه تعالیٰ
٦٠٢	فی تقسیم الکلام
٦٠٨	فی الارادة
٦١٢	فی افعاله تعالیٰ
٦١٤	فی انّ ما صدر عنه تعالیٰ انّما صدر بالترتیب

شمارهٔ صفحه	مطالب
۶۱۵	فی اثبات انّ اولّ ما صدر هو العقل
۶۱۸	فی کیفیّة حصول الکثرة فی العالم
۶۲۱	فی ربط الحادث بالقدیم
۶۲۵	فی کیفیّة حصول التکثّر علی طریقة الاشراقیّین
۶۲۶	فی تمایز الاشعّة العقلیة
۶۲۷	فی کیفیّة صدور الطبقة العرضیّة من الطّولیّة
۶۲۸	فی انّ الافاعیل المتقنة فی هذا العالم من ربّ النّوع
۶۲۹	فی تحقیق مهیّة المثل الافلاطونیة بعدالفراغ عن انیّتها
۶۳۱	فی تأویلات القوم للمُثُل الافلاطونیّة
۶۳۳	فی قاعدة امکان الاشرف
۶۳۵	فی الطبیعیّات
۶۴۸	فی حقیقة الجسم الطبیعیّ
۶۵۲	فی اثبات الهیولی
۶۵۵	فی تعریف الهیولی
۶۵۷	فی اسامی الهیولی
۶۵۸	فی ابطال الجزء الّذی لایتجزّی
۶۵۹	فی اثبات تناهی الابعاد
۶۶۱	فی انّ الصّورة فی هذا العالم لاتنفکّ عن الهیولی
۶۶۳	فی انّ الهیولی لاتتعرّی عن الصّورة
۶۶۴	فی الصّورة النّوعیّة
۶۶۵	فی الحرکة
۶۶۶	فی انّ المحرّک غیر المتحرّک

شمارهٔ صفحه	مطالب



میرزا مهدی مدرس اشتیانی

۱۳۰۶ - ۱۳۷۲

هجری قمری

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله : «بسم الله» الخ ص ١٢٣ س ١.

انّما افتتح كتابه باسم الله ، لأنّ أسمائه تعالىٰ شأنه فاتحة كتاب التّكوين ، فيجب ان يفتتح كتاب التّدوين بها واختار اسم الله لاستجماعه لجميع الأسماء والصّفات وكونها جميعاً من سَدَنَته. ثمّ اختار الرّحمن و الرّحيم ، لانّ بالرّحمة الرّحمانيّة ظهور الوجود و تميز العابد عن المعبود ، بمقتضى «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفيّاً» ، وبالرّحيميّة وصل كلّ ممكن الى كماله المقصود ، او المفقود.

و ابتدء بالتحميد بعد التّسمية لكونه تعالى وليّه و مستحقّه بالذّات ، و لوجوب شكر المنعم. او لكونه نوعاً من العبادة التّى هى غاية الايجاد ، بحكم «وَما خَلَقْتُ الجِنّ وَالانسَ الّا لِيَعْبُدُونِ»[1] ، «وَقَضىٰ رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا الّا إيّاهُ»[2]. و لانّ تأليف الكتاب أمر ذو بالٍ وكلّ أمر ذى بالٍ لم يبدء فيه بهما فهو أبتر.

و انّما قدّم التّسمية على التحميد ، لانّ حصول التّوفيق للتّسمية والتّحميد لا يكون الّا بالأسماء المناسبة لها ، فيجب ان يقدّم التّوجّه الى أسمائه والإستعانة و التمسّك بها على حمده على تلك النّعمة واصل نِعَمه الحياة ، والتّوفيقُ لصرفها فى التّسمية والتّحميد ذاتاً ووصفاً وفعلاً و قولاً من جلائل نَعمائه. وهى[3] مشتملةٌ على نِعَم كثيرة و مواهب غير محصورة ، لا على نِعْمَتين ، كما قال بعض الشعراء :

١- الذاريات (٥١) ، ٥٦.

٢- الاسراء (١٧) ، ٢٣.

٣- اى : «الحياة».

«پس در هر نفسى دو نعمت موجود» الخ .

لانّ نعمة‌الحياة الّتى هى مبدء‌الأنفاس ، والتّوفيق لصرفها فى‌الحمد والشّكر أصل كلّ نِعْمة ، و مبدء كلّ منّة و مِنْحة و عطيّة ، فيجب على كلّ أحد اولاً حمده تعالى فى قِبال تلك‌العطيّة‌الإلهية[1] . ولمّا كانت تلك النعمة تتجدّد فى كلّ آنٍ وفى كلّ تَنَفّس ، بمقتضى «بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»[2] ، يحتاج‌العبد الى شكر آخر ، وهو الى أنفاس أخرى ، وهلّم جراً ؛ فلا يقدر أحد على أداء حقّ حمده و شكره ، الّا ان يحمد هو ، تعالى ذاته‌المقدّسة ، كما أشرنا اليه.

قوله : «**الحمدلله**» ٢/١٢٣

قد ذكرنا فى شرح خطبة المنطق : انّ الحمد إظهار اتّصاف المحمود بأوصاف الكمال و نعوت الجمال و الجلال ، سواء كان فى قبال إفضاله و إنعامه ، اولاستحقاقه الذّاتى التّام الكامل ؛ و سواء كان المظهر نفس المحمود ، او غيره ؛ و سواء كان بلسان الذّات والاستعداد ، اوبلسان‌الحال ، اوالفعل ، اوالقال ، اوبلسان‌المرتبة و الحكم ، اوالأحديّة الجمع الكمالى» المختصّ بالإنسان الكامل المكمّل.

و لفظة « الله » ، على ما أفاده بعض العارفين ، علَم للذّات من حيث هى هى ، لا باعتبار اتّصافها بالصّفات ، ولا باعتبار «لااتصافها» بها.

و لمّا كان الأنسب بمقام الحمد بسط نور الوجود على هياكل قوابل الممكنات ـ و طرد ظلمة‌العدم العينى عن‌الاعيان الثابتات ـ الذى[3] هو اتمّ افرادالاحسان والافضال ، وَصَفَه ، تعالى ، بـ«المتجلّى بنور جماله» ، الّذى هو نور « الفَيض المقدّس » ، « والنَفَس الرّحمانى» ، و الحياة السّارى فى‌الدّرارى و الذّارى[4] و فى كلشىء ، بمقتضى قوله ، تقدّست

١ـ بالاصل : «الهية».

٢ـ ق (٥٠) ، ١٥ .

٣ـ اى : «بسط نور الوجود» الذى . . .

٤ـ (الدرارى) جمع درة (والذرارى) جمع ذره ، ويقال «درة بيضاء و ذرة سوداء» ، و يراد بهما عالم‌المجردات (بالاصل : سجردات) والماديات . منه قده.

اسمائه ، : «وَجَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شیءٍ حیٍ»[١].

و لمّا كان نسبة ذاك الفیض و النّور الالهی الی ذاته المقدّسة الوجوبیّة نسبة الفیء من الشیء والعكس من العاكس ـ وهو مبدء كمال كلّ الاشیاء و أصلها و تمامها ، والحمد بأزاء الكمال ـ ، فبتجلّیه ، تعالی ، بهذا التّجلی الالهی وظهوره من مشكاة ذاك الفیض الأحدی مستوجب لكون الحمد كلّه لله و لذلك قال : «الحمدلله» .

قوله : «**بنور جماله**» الخ **٢/١٢٣.**

النّور هو الظّاهر بذاته والمظهر لغیره ، وهذا خاصیّة الوجود بما هو وجود. ویطلق علی الحقّ ، تعالی ، علی سبیل الحقیقة ، لاعلی سبیل المجاز ، كما توهّمه بعض المتعنّتین ، لانّه ، تقدّست أسمائه ، أصل كلّ ظهور ، و مبدء كلّ إشراق و نور . بل لانّه الواجب الوجود بذاته ، الواجب من جمیع جهاته و حیثیاته ، وكلّ ظاهرٍ قائم بذاته ، تعالی ، فكیف لایكون هو ظاهراً بذاته ؟

وایضاً هو ، تعالی شأنه ، بمقتضی «كُنْتُ كَنْزاً مَخفیّاً ، فَأَحْبَبْتُ اَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَیْ أُعْرَفْ» ، و بمقتضی ماورد انّه ، ص ، قال : «خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ فی ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَیْها مِنْ نوره» ، هوفالق ظلمة العدم بنور ذاته وصفاته ، و بتجلّیه الأول الأَقدس الأَنْفَسْ ، الذّی هو نورٌ مُظهِرٌ لكلّ شیء ، و بنور وجهه ، الّذی هو الفَیض المُقدّس . لذلك قال : «**المتجلّی بنور جماله**» .

قال بعض العارفین : «الجمال» هو تجلّیه ، تعالی ، بوجهه لذاته . فلجماله المطلق «جلال» ، هو قهّاریّته للكلّ عند تجلیه بوجهه. فلم یبق احد حتی یراه ، وهو علوّ الجمال ، وله دنوّ بدنوّه منّا ، وهو ظهوره فی الكلّ ، كما قیل شعر :

جمالُكَ فی كلّ الحقائق سائر   و لیس له الّا جلالُكَ ساتر
تَجلّیتَ للأكوان خلفَ ستورها   فتمّت بما یخفی علیه الستائر

و لهذا الجمال جلال هو احتجابه بتعیّنات الأكوان. فلكلّ جمال جلال ، و وراء

١ـ الانبیاء (٢١) ، ٣٠ ـ بالاصل: «و من الماء كل شیء حی».

كلّ جلال جمال. و لمّا كان فى الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزّة، لزمه العلوّ والقهر من الحضرة الإلهيّة، والخضوع و الهيبة منّا. و لمّا كان فى الجمال و نعوته معنى الدّنوّ والشّعور، لزمه اللّطف والرّحمة والعطف من الحضرة الالهيّة، والانس منّا» انتهى.

وقال ايضاً: «الجلال» هو احتجاب الحقّ عنّا بعزّته من ان نعرفه بحقيقته وهويته، كما يعرف هو ذاته. فانّ ذاته، سبحانه، لا يراها أحد، على ما هى عليه، الّا هو» انتهى.

وله، ايضاً، صفات جامعة بين الأمرين، يعبّر عنها بصفات الكمال، او يعبّر عن المجموع أى من حيث الاتّصاف بهما، بصفات الكمال.

وصفاته، تعالى، تنقسم بوجه: الى اللّطفيّه والقهريّة، والحقيقيّة المحضة والحقيقيّة ذات الاضافة و الإضافيّة المحضة. و بوجه: الى الثّبوتية و السّلبيّة، و تسمى الثّبوتية بصفات الجمال، لتجمّل الذّات بها، والسّلبية بصفات الجلال، لدلالتها على ترفّع الذّات و عصمتها، و تنزّهها عن سماة الخلق و نواقصه.

والمراد بـ«عالم الملك» «عالم الشهادة». و «الملكوت ـ كما فى المجمع، كـرَهَبوت، و فى اللّغة بمعنى العزّة والسّلطان والمملكة، والواو والتاء زائدتان ـ وهو[1] اذا اطلق، فيراد به: مطلق عالم «الغيب»، و اذا ذكر فى قبال «عالم الجبروت» و «اللّاهوت»، فيراد به: عالم «المُثل المعلّقة» المعبّر عنه بالدهر الأيسر الأسفل، و «النفوس المجرّدة» التى يعبّر عنها بالدّهر الأيسر الأعلى. و الأنسب ان يراد به هنا مطلق عالم الغيب، حتى يشمل عالم الجبروت، أي المجرّدات المرسلة المحضة إيضاً. بل إن حُمِل نور الجمال على مطلق الوجود العامّ الشّامل للفَيض الأقدس والمقدّس، حتى يشمل عالم اللّاهوت ايضاً، كان أولى و أنسب. لانّ أوّل التّجلّيات الألهيّة، الّذى به يرفع[2] و يكشف الكرب عن الحقايق المستجنّة فى غيب ذات الحق، انّما هو ذاك التّجلى العامّ و «النّور المنبسط» و الفَيض المطلق وهو أوّل النِّعَم الالهيّة والآلاء[3] الرّبانية وهو بمقام الحمد أليق وأولى وألصق و أحرى.

١- اى: «عالم الملكوت».

٢- «رفع»، خ ل.

٣- «الافاضات»، خ ل.

و لمّا کان منشأ جلاله هو شدّة ظهوره و نور جماله ، قدّم الجمال علی الجلال ، لیُعلم انّ منشأ جلاله لیس غطاءً مضروباً ، بل هو مستند الی قصورنا عن اکتناه نوره.

وفی قوله : «**المتجلی بنور جماله**» ، إشارة الی انّ الفَیض المقدّس نفس الفَیض و الرّبط ، لاالمفاض و المرتبط به . و انّه مجعول بنفس ذاته و الأشیاء مجعولة بجعله ، کما ورد : «خَلَقَ اللهُ الأشیاءَ بالمشیّة ، والمشیّةَ بنفسها» .

و انما قال : «المتجلی بنور جماله» و لم یقل : بنور ذاته ، للإشعار بانّ ذاته غنیّ عن العالمین ، وانّ ظهوره بذاته بحسب اقتضاء أسمائه و صفاته.

قوله : «**المحتجب فی عزّ جلاله**» الخ ۲/۱۲۳

قد مرّ معنی الجلال .

و «الـلّاهوت» من لاه ، و وزنه فَعَلوت ، مثل رَحَموت ، والواو و التاء فیه و فی الجبروت زائدتان . ولاه ، لغةً بمعنی تستّر ، والمراد منه فی عرف العارفین : «مقام الواحدیّة» . و حضرة الأسماء والصّفات ، و العلم التفصیلی ، و نشأة الأعیان الثابتة . و سمیّ بهذا الأسم ، لتستّره عن العقول والابصار.

و «الجبروت» ، فی المجمع ، هو فَعَلوت ، من الجبر بمعنی القهر . و قیل من الجبر بمعنی إصلاح الحال و جبرها . و فی عرف أهل الله یطلق علی «عالم الامر» و «العقول الطّولیّة» ، المسمّی بـ«الدّهر الایمن الأعلی» ، و «عالم القضاء الجمعی الاحدی القرآنی» ، و علی «العقول العرضیة المتکافئة» ، المسمّاة «بعالم القضاء الجمعی التفصیلی الفرقانی» .

و «الشّعشعة» ، من الشُّعاع ، و فی المجمع : «شعاع الشمس ، بالضّم ، مایری من ضوءها عند ذرورها ، أی اضائتها کالقِضْبان» . شَبَّه عالم الـلّاهوت ـ من جهة اشتماله علی اسماء الله، تعالیٰ ، وصفاته ، الّتی هی من حیث ذاته ، الّتی هی شمس شموس عوالم الوجود ـ بالشّمس و اشعتها ، التی تمنع الابصار عن اجتلائها [1] ضوئَها و مشاهدة نورها ، لضعفها وقصورها لالحجاب مضروب بینها و بین الاَبْصار ؛ بل لقصور البصائر من جهة احتجاب بصائر

۱ـ ای : «اجتلاء الابصار» .

العقول و الأفهام عن اكتناهها و اجتلاء أنوارها و أضوائها ، لفرط نورها و غاية بروزه و ظهوره . فأعياننا و تعيّناتنا و معارفنا ، بل معارف كلّ الممكنات ـ الّتى بقدر وسعنا [1] ومن وراء حجاب التعيّنات و الاسماء والصفات ، لا كما يليق به ، تعالى ، وكما هو عليه ـ حجابٌ مضروب و غطاء مسدول.

ان قلت : قد نطقت اَلْسِنَةُ قاطبة الفلاسفة الشامخين و الحكماء الراسخين ، بانّه لاحجاب فى المفارقات و لاغطاء فيها ، بل كلّ يشاهد بعضها بعضاً ، و يشاهَد نورالانوار ايضاً « بالعلم الحضورى النورى الاشراقى » ، فكيف حكم المصنّف باحتجابه ، تعالى ، عن «سُكّان» [2] عالم الجبروت ؟ قلت : ليس مراده ، قده ، نفى مطلق علمها و شهودها له ، تعالى ، و احتجابها عنه مطلقاً ، بل المراد احتجابها [3] عن اكتناهه [4] او عن مشاهدته على سبيل الإحاطة والكمال وكما ينبغى و بما ينبغى ، فانّ ادراك المفاض للمفيض بقدر الإفاضة ، لا بقدر المفيض ، كما قيل :

ترا چنانكه توئى هر نظر كجا بيند

بقدر بينش خود هركسى كند ادراك

و من هنا قال أعرف الخلق به ، تعالى : « ما عَرَفناكَ حقّ مَعرِفَتِكَ ، وَ ما عَبَدْناكَ حقّ عبادَتِكَ » . مع انّ ذاك الاحتجاب مرجعه الى عين الرّحمة والإمتنان ، نظراً الى انّ فى جلاله جمالاً ، و فى جماله جلالاً ، و قهره مستور فى لطفه و لطفه مخفىّ فى قهره ، كما ورد : « سُبْحانَ مَنِ اتّسَعَتْ رَحْمَتُه لاَولِيائِه فى عَينِ نَقْمَته » . ولانّه لولا ذلك الاحتجاب ، لَأَحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى اليه بصره ، كما ورد من : « انّ لِلّه، تَعالىٰ ، سَبعينَ اَلفَ حِجابٍ مِنْ نورٍ ، وَ سَبْعينَ ألفَ حجابٍ مِن

١- «وسعهم» ، خ .

٢- بالاصل : «قطان» .

٣- «احتجابه» ، خ .

٤- «اكتناهها» ، خ .

ظُلْمَة ، لَولاها لَأَحْرَقَتْ[1] سُبُحاتُ وَجهه ما انتهی الیه بَصَرُه» . وانّما ذکرهذا ، للاشارة الی انّ فی کلّ جمال جلالا و بالعکس ، و انّه ، تعالی ، لفرط بساطته و کماله جامع بین الاضداد ، کما قال الجنید : «عَرَفتُ اللهَ بِجَمعه بین الأضداد : هوالأوّل و الآخر والظّاهِر والباطن وهو بکلّ شیءٍ علیم» - حتی لایتوهّم انّ بظهوره یرفع الحجاب المستند الی قصورالبصر ، فیقدرون علی اکتناه نوره - و انّه بعدالظّهور ایضاً باقٍ فی عزّه الأحمی و غَیبه الاجلی ؛ و للاشارة الی انّه ، تعالی ، تستهلک کثرة صفاته فی وحدة ذاته ، ولایقدح فی احدیته بحیث یضمحلّ لذاتها کل عدد و معدود .

قوله ، قده : **«قُطّان»** الخ **۳/۱۲۳**

فی المجمع : قَطَن بالمکان یقطن ، من باب قعد ، أقام به و یقطنه ، فهو قاطن والجمع قطّان مثل کافر و کُفّار.

والنّاسوت ، فی اللّغة بمعنی الطّبیعة الإنسانیّة ، و اصله النّاس ، زید فی آخره الواو والتاء . و فی الاصطلاح یطلق علی نشأة الطّبیعة و عالم الخلق و الشّهادة . و هو ، فی قبال عالم الملکوت ، بمعنی عالم الغیب. و لمّا کان مرجع الاحتجاب الی قصور الإدراک ، وکان قُطّان النّاسوت أضعف وجوداً من قُطّان الجبروت ، فکان الإحتجاب فیها أشدّ ، والی ذلک أشار بقوله : «فضلا» الخ .

قوله ، قدّه : **«انار بشروق وجهه» الخ ۳/۱۲۳**

الاشراق الإضائة . یقال أشرقت الشمس ، ای طلعت و أضاءت وجهَ الارض ، و أشرق الوجه أضاء و تلألأ حُسنا ، و المراد من الوجه ، هنا ، الذّات .

وأن جعلنا قوله : «المتجلی بنور» الخ ، إشارة الی ظهوره بالفیض المقدّس و إخراجه ، تعالی ، الأشیاءَ من العلم الی العین و مقامِ الاستجلاء ، فیمکن ان تحمل هذه الفقرة علی تجلّیه ، تعالی ، بالفیض الأقدس ، لاظهار الأعیان الثابتة و الحقایق العلمیّة من الخفاء المطلق و الکنز المخفی الی مقام التّقدیر و التفصیل العلمی ، ای من حضرة الأحدیّة و بطون

۱- بالاصل : «لاحترقت».

الذّات الی حضرة الواحدیة و مقام الجلاء ؛ و کلا الظّهورین ملائمان لمقام الحمد و الشکر. و هذا الظّهور ، وان کان مقدماً علی الأوّل ذاتاً ، الّا انّه لمّا کان الثّانی أجلی و أجمل فی رفع الغطاء و السّتر ، قدّمه علیه ونسب الاوّل الی نور الجمال ، ونسب هذا الی شروق الذّات و خصّص التجلّی بالملک و الملکوت ، وعمّم الانارة الی کلّ شیء ، نظراً الی اَوْسَعیّة دائرة الفیض الأقدس من المقدّس ، من حیث ان بعض الاشیاء لایظهر فی العین و لایخرج من العلم أصلاً ، بخلاف الظّهور العلمی ، فانّه یعمّ کلّ شیء.

و یمکن ان یکون الاوّل إشارةً الی الرّحمة الصّفاتیة . فانّ له ، تعالی ، رحمتین : إحداهما ذاتیّة ، والأخری صفاتیّة . و کلّ واحدة منهما تنقسم الی العامّة والخاصّة ، والأولی ای العامّة ، تسمّی بالرّحمة الرّحمانیّة ، و الثّانیة بالرّحیمیّة . و العامّة الذّاتیّة تسعُ کلّ شیء و تعمّ کلّ ذرّة و فیء ، و هی الرّحمة الوجودیّة الشّاملة . والخاصّة تسمّی بالعنایة و بـ «القَدَم الصّدق » ، الّتی هی من آثار حبّ الحقّ ، تعالی ، لبعض العباد ، لالموجب معلوم : من علم او عمل او غیرهما ، من الأسباب والوسائل ، و الیه الإشارة بقوله ، تعالی ، فی حقّ الخضر ، ع ، : «آتیناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً [1]» .

و إنّما قدّم الصّفاتیّة ، مع انّ الذّاتیّة أصلها و تمامها و بها تحقّقها و قوامها ، لانّ الذّاتیّة ، فی عین إنبساطها و شمولها علی کلّ شیء ، تقهر حکم التّعیّنات و تغلب علیها و تقهرها ، فتکون أشدّ نفوذاً و إحاطةً ، فناسبت مع الجلال و العظمة و الرّفعة ، و رفع حکم الإثنینیّة والکثرة والقهاریّة . والصّفاتیة تناسب الجمال واللّطف ، وهو أنسب بالنّسبة الی الحمد ، و أقرب الی الإحسان و الإمتنان ، فلذلک وصف الذّاتیة بقوله : « بحیث افنی» ۴/۱۲۳ الخ . و المراد من المستنیر الماهیّات الممکنة والاعیان القابلة.

قوله : «**وأعار**» الخ **۴/۱۲۳**

إشارة الی انّ خلعة الوجود أمانة الهیّة ، یجب ان تردّ الی اهلها ، و انّ الصّفة الذّاتیة للممکن هی الـّلاضرورة والإمکان ، کما قیل :

۱- الکهف (۱۸) ، ۶۵.

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله أعلم

والی مقام الوحدة فی الکثرة و رؤیة الحقّ فی الخلق، کما قال عزّ اسمه: «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الآفاق»[1] الآیة، والی انّ الکلّ مُسبّح بحمد بارئه و خالقه و مشاهدله، ولکن بعین حمده لذاته، فهوالحامد لذاته بذاته فی مقام جمعه و تفصیله.

وقوله: «طرفا منه» ۴/۱۲۳. اشارة الی انّ ظهوره فی کل شیء بمقدار قابلیّته، لا بما یلیق بکمال جوده و فضله، کما اشرنا الیه آنفاً.

قوله: «وعند کشف سُبُحات جلاله» الخ ۵/۱۲۳

قال فی المجمع: سُبُحات النّور مظانّها، و سُبُحات وجه ربّنا جلاله وعظمته، و قیل نوره والمراد بالوجه «الذات» انتهی. وفی القاموس: سُبُحات وجه الله أنوار وجهه وفی شرح حکمة الاشراق: المراد بها أنوار الذّات الأزلیّة ألتی اذا رآها الملائکة المقرّبون، سبّحوا، لما یروعهم[2] من جلال الله و عظمته.

قوله: «فمنه المسیر و الیه المصیر» الخ ۵/۱۲۳ - ۶

الأوّل إشارة الی انّه، تعالیٰ، مبدء کلّ شیء. والثّانی الی انّه الغایة و المنتهی لکل دُرّةٍ و ذَرّة. او انّ الأوّلَ إشارة الی «قوس النّزول»، و الثّانی الی «قوس الصعود». فانّه فی الاوّل تنزّلَ فی المراتب، و أوجدها بترتیب التّعینات، حتّی اختفت الهویّة فی الهذیة البشریّة، و فی الثّانی رفع حجب التّعینات من وجه الذّات الأحدیة السّاریة فی الکلّ، بالمحو والفناء فی الوحدة، حتّی یشرق سُبُحات وجهه و أنوار جماله، فتحرق ماسواه، کما کان فی المقام الاحدیّة الذاتیة و التّعیّن الاوّل، کما قال علیّ، علیه السلام: «اَلحَقیقَةُ کَشفُ سُبُحاتِ الجلالِ مِن غَیر اشاره». فانّ النّهایات هی الرّجوع الی البدایات، اذ لاوجود الّا الوجود الحقّ المطلق، و تعیّنه بقید الإضافة أمر عقلی، لا عین

۱- فصلت (۴۱)، ۵۳.

۲- ای: «یعجبهم»، منه قده.

له فى الخارج. وبعبارة أخرى لمّا كان اضافة الوجودات الى المهيّات ربطاً صرفاً [1] لاتحقّق له بالحقيقة ، فلاوجود له كذلك [2].

فالمراد من هذا ظهوره، تعالى ، فى القيامة العظمى بمحو وجود الإنسان الكامل ، و طمس ذاته ومَحق هويته . و يمكن ان يكون المراد ظهوره فى القيامة الكبرى ، و نفخ الصّور بإماتة كلّ شيء وظهوره بالقهاريّة المطلقة، قائلاً : «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» [3].

ومرادنا بحجب التّعيّنات هوالوسائط الّتى بينه، تعالى، وبين خلقه فى افاضة الوجود وقد أشار اليها بقوله، ص، فى الحديث : اِنَّ لله تبارَكَ وَ تَعالىٰ سَبعينَ اَلفَ حجابٍ.

و قال المصنّف ، فى بعض مُصنّفاته فى شرح هذا الحديث . و النّكتة فى هذا العدد انّ مراتب الإنسان سبع ، و هى اللطائف السّبع ، و الافلاك تسعة ، و عالم العناصر واحد ، و لمّا كانت الوجودات من سنخ واحد و التّفاوت فيها من حيث ظهور كثرة الآثار و قلّتها ، فكما كان لهذه الآية أعنى النفس الآدمية [4] سبعة أبطن ، كذلك للنّفوس السّماوية ، فيتحصّل من ضرب السّبع فى العشرة سبعون تعيّنا . كلّ منها مَجْلىٰ لألف من الأسماء الحسنى لله، تعالى، فيحصل سبعون ألفاً من التّعيّنات و الحجب : وجوداتها حجب نورانية ، و ماهيّاتها حجب ظلمانية .

والاولى والاظهر ان يعكس الامر، بان يقال فى كلّ من السّبع العشرة، اذ خُمّر الانسان من القَبْضات العشر : قبضة من العناصر ، و تسع قبضات من الافلاك التسع ، مثل انّ القهر من الشّمس ، والغضب من المرّيخ ، والحبّ من الزّهرة ، و هكذا فى كلّ واحد من السّبع ، هذه العَشَرةُ بحسبه، وكذا الاسماء الالفيّة الحسنى.

۱- اى : «لاشيئاً له الربط».

۲- «بالحقيقة» خ ل.

۳- غافر (۴۰) ، ۱۶ .

۴- «الانسانية» ، خ ل.

و على ما ذكره ، قدّه ، كما فى حكمة الاشراق : من انّ المراد بها العقول المدبّرة للأجسام ،كان العدد المزبور بياناً لوفور الكثرة ، لانّ تلكالعقول أكثر من هذا ، فانّ كثرة العقول العرضية بحسب كثرة أنواع الارضية البريّة و البحريّة و السّماويّة و الفلكيّة و الكوكبيّة الثّابتة و السّيارة ، و الثّوابت أكثر من قطرات الامطار و البحار ، و عدد الرمال .

أونقول ، على قاعدة الكثرة فىالوحدة ، بنحو أعلى : انّ عالمالعقل جامع لوجودات العوالمالعشرة الجسمانيّة و المراتبالسّبع لكلّ واحد منها مع مجْلَويّته للالف منالاسماء الإلهيّة ؛ «والعلم عندالله ، تعالى» . انتهى ما أردنا نقله من كلامه ، رفع فىالخلد مقامه .

قوله : «**والصّلوة**» الخ ٦/١٢٣

قد أشرنا الى سرّالصّلوة فى شرح خطبة المنطق ، و سنذكره فى شرح الخطبةالآتية إنشاءالله ، تعالىٰ .

قوله : «**عقله الكلّى**» الخ ٧/١٢٣

المراد به العقل الاوّل الذّى هو أوّل الصّوادر ، عند الحكماء ، عن الحقّ تعالى . والمراد من الكلّى «الكلّى العرفانى» : بمعنىالاحاطة والسّعة الوجودية . ولمّا كان هوأوّل ممكن استشرق بنور وجوده ، تعالى ، فيكون واسطةً فى إيجاد سائرالأشياء و استنارة ماهيات الممكنات ، سيّما سائرالعقول : من الطّوليات والعرضيات والباديات والصّاعدات.

ولمّا كان العقول الكلّيّة أقرب اليه ، تعالىٰ ، من الكلّ و أتمّ قابليّةً منها ، من أجل انّ إمكانها الذّاتى يكفى لقبول بذر الوجود ، مع انّها بعد نوره ، صلّىالله عليه و آله ، واسطة لإيجاد سائر الاشياء ، خص الاستشراق بنوره ، ص ، بعقول من تأخّر و تقدّم . والمراد ممّن تأخّر «الصّاعدات» ، و ممن تقدّم «الباديات[1]» . اوالمراد ممّنتقدّم من تقدّم عليه ، ص ، فىالظّهور الشّهادىالنّاسوتى : من الانبياء ، والاولياء ؛ و ممّن تأخّر أولياء أمّته ، والطيّبون المقدّسون ، من آله و عترته .

۱- اى : «سائرالعقول الطولية والعرضية» ؛ منه ، قده .

قوله، قدس سره، «**المتعلم**» الخ ٧/١٢٣

اشارة إلى قوله، تعالى: «وعَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعلَم»[١]. وذلك المعلّم[٢] هو مقام الاحديّة، و التّعيّن الاوّل، الّذى كان، ص، فيه «نبيّاً، و آدمُ بينَ الماء و الطين».

قوله: «**وهو بصورته**» الخ ٨/١٢٣

المراد بالصّورة، هنا، ظاهره، و صورته البشريّة. و ظهوره النّاسوتى. و قوله: «**بمعناه**». أى بحقيقته و روحه.

قوله: «**أعلى القلم**» الخ ٨/١٢٣

لمّا كانت الالفاظ موضوعة عندهم للمعانى العامّة، وكانت العقول الكلّيّة واسطة فى افاضة الاشياء وايجادها فى صفحة الإمكان والأعيان ـ كما انّ القلم واسطة بين الكاتب و القرطاس فى ترقيم الحروف، و تسطير الكلمات ـ و كان روحه الكلّى، ص، الّذى هو العقل الاوّل أوّل مفاتيح الغَيب و الصّادر الاقدم، عبّر عن سائر العقول: بالقلم و عنه، ص،: «بأعلى القلم».

قوله، قدس سرّه: «**بين إصبَعى**» الخ ٨/١٢٣

المراد منهما صفات الجمال و الجلال، واللّطف والقهر، لانّه آدم الاوّل الّذى عُلّمَ بجميع الاسماء، والتّعبير بالإصبَعين مستند الى الاصل المذكور، أعنى كون الألفاظ موضوعة للمعانى العامّة، فانّ المراد من يديه علمه و قدرته. و لمّا كان ظهور قدرته إنّما يكون من حيث اقتضاء أسمائه، و صفاته الجماليّة و الجلاليّه ـ لانّه، تعالى، من حيث ذاته غنىٌّ عن العالمين ـ فلذلك عبّر عنهما بالإصبعين.

قوله: «**ربه الاكرم**» الخ ٩/١٢٣

وهو اسم الله، الّذى هوالإسم العظيم الأعظم، الذي هو إمام جميع الاسماء الالهية.

١ـ النساء (٤)، ١١٣.

٢ـ «المدرس»، خ ل.

قوله : «وهو بنفسه» الخ ۹/۱۲۳

«أی هو بذاته وحقیقته، أو بانفراده ووحدته، و من حیث هو، ومع قطع النّظر عن جمیع الموجودات غیر بارئه و خالقه کما ورد: « انّ المؤمن وحده جماعة ».

قوله، قدس سرّه : «الکتاب الحکیم» الخ ۹/۱۲۳

اشارة الی قوله، تعالیٰ: « و إنّه فی أمّ الکتاب لَدَینا لَعَلِیٌّ حَکِیم»[1]. وقد مرّ معانی الکتاب، و سرّ اطلاق أمّ الکتاب علی روحه الکلّی الجمعی الإلهی، فی قسم المنطق، فراجع.

قوله : «الحکیم المحکم» ۹/۱۲۳

ای المشتمل علی جمیع الحکم و المعارف الإلهیة الرّبانیّة، من جهة أنّه، ص، بروحه و عقله، بسیط الحقیقة، الّتی هی کلّ الاشیاء و تمامها. أو المشتمل علی جمیع فعلیّات الاشیاء و کمالاتها، من جهة أنّه واسطة إیجادها، و معطی الشّیء لیس بفاقد له، و غایة خلقها و منتهی رجعتها بمقتضی ماورد من انّه : لَولاكَ لَما خَلَقْتُ الافلاكَ، ومن جهة انّه، ص، الفصل الاخیر، الّذی به فعلیّة کلّ شیء و تمیّزه و تحصّله و قوامه.

وأمّا کونه محکماً، فلحفظه من التّغییر، و التّبدیل، و النّسخ، والزّوال، لانّه مجرّد عن المادّة، بل من الإمکان حُکماً، و المجرّد لایقبل الزّوال، ولانّه بفنائه المطلق فی الحق المتّعال باق ببقائه متستر بستر جماله و جلاله، ولسانه، ص،: «تسترّتُ عن دهری» الخ.

قوله، قدّس سِرّه : «الّذی فیه جوامع الکلم» الخ ۹/۱۲۳

جوامع الکلم ما یکون قلیلاً من حیث اللّفظ کثیراً من حیث المعنی. و قد فسرّ قوله، ص، : و «أوتیتُ جوامعَ الکَلِم» بالقرآن الکریم، و المراد به هنا: جوامع الکلمات الوجودیة، ای کمالات کلّ الاشیاء، أو مظهریّة جمیع الاسماء و الصّفات بالنّحو الأتمّ الاکمل أوالاسماء الذّاتیّة بطریق التّوصیف، الّتی هی مفاتیح غیب الجمع و الوجود.

قوله : «و فی باطنه» الخ ۱۰/۱۲۳

المراد بالنّقطة هنا، هوالتّعیّن الاوّل و الاحدیّة الذّاتیّة، الّتی عبّر عنها بها،

---

۱ - الزخرف (۴۳)، ۴. بالاصل : «حکیم علیم»

لبساطتها و طردها للكثرة رأساً .

والمراد من الحروف المعجم الاسماء الكلّيّة ، لانّ المعجم قديطلق على جميع الحروف الثّمانية و العشرين ، من التعجيم ، و هى إزالة العجمة بالنّقطة : يقال « أعجمت الحرف » (بالالف) ، اى أزلت عجمته بما يميّزه عن غيره بنقط و شكل . وقد يطلق على الحروف المقطّعة ، الّتى تختصّ بالنّقط من بين سائر الحروف ، وهى الانسب هٰهنا . و لمّا كانت الاسماء الكلّيّة مبدء سائر الاسماء ، و الاسم الاعظم الّذى هى مظهره سيّدها و اصلها ، فيكون بمنزلة راسمها ، و يكون مظهره ، الّذى هو ذلك الرّوح الكلّى ايضاً ، راسماً لجميع مظاهر تلك الاسماء و لباقى الاشياء بطريق الاولويّة .

و يمكن ان يكون المراد بها الفيض المقدّس الرّاسم للوجودات ، أوالذّات الإلهيّة الظّاهرة فيه ، لامن حيث هى هى ، بل من حيث اتّصافها بجميع الاسماء والصّفات .

قوله : «**ان هذا القرآن**» الخ ۱۰/۱۲۳

المراد بالقرآن إمّا القرآن التّدوينى ، بناءً على كون المراد من جوامع الكلم القرآن ، أوالتّكوينى الّذى هو خلق الله .

والمراد من الهداية على الاوّل الهداية التشريعيّة ، وعلى الثّانى الهداية التّكوينيّة ، الّتى هى أقوم ، أى أتمّ و أكمل من باقى الهدايات ، لانّها أصلها [1] و تمامها ، و هى فروعها ، وبها تذوّتها و قوامها .

قوله : «**وآله**» الخ ۱۱/۱۲۳

قدفُسّر فى الخبر المروىّ عن الصادق ، عليه السلام آلُ النّبى ، ص ، بذريّته ، واهلُ بيته بالائمة ، عليهم السّلام . وقال بعض اهل التحقيق : «آل النّبى ، ص ، من يؤول اليه ، وهم قسمان : الاوّل من يؤول اليه أولاً [2] جسمانياً صوريّاً ، كاولاده ومن يحذو حذوهم ، وهم أقاربه ، الّذين تحرم عليهم الصّدقة فى الشّريعة . والثّانى من يؤول اليه مآلاً روحانيّاً معنويّاً

۱- أى : لان الهداية التكوينية اصل باقى الهدايات .

۲- «مآلاً» خ ل.

من العلماء الرّاسخین، والاولیاء الکاملین، و الحکماء المتألّهین المقتبسین من مشکوته؛ و تحرم علیهم الصّدقة المعنویّة أیضاً، و هی تقلید الغیر فی العلوم و المعارف. و أصله أهل، قلبت الهاء همزة، بدلیل تصغیره بأهیل انتهی.

و علماء اللّغة ذکروا انّ آل الرجل هو أهل بیته. و فی النّبی، ص، یجب تخصیصه بالائمة والعصمة الکبری، فاطمة الزهراء، علیها و علیهم السّلام، لوجهین: الاوّل من جهة أنّ أوْلهم الیه، صلّی الله علیه وآله، بکونهم مخلوقین من طینته المقدّسة، الّتی هی من أعلی علیّین: عالم الامر و حضرة الجبروت، بحکم کونهم من نور واحد المستلزم لتقدّمهم فی الخلقة علی سائر الموجودات، و کونهم أوّل الصّوادر الوجودیّة، ولاشکّ انّ نساء النّبی و أقوامه لاحظّ لهم من ذاک الامر، بالاتّفاق.

والثّانی أنّ بیت الله تعالیٰ، بیتان: صوریّ، وهو الکعبة. ومعنویّ، وهو قلب المؤمن بوجه [1] و حضرة الاحدیّة الذّاتیّة وبرزخ البرازخ. و مرجع الاوّل، أعنی قلب المؤمن أیضاً الی ذاک، من جهة أنّ کونه بیتاً له، تعالی، من جهة مظهریّته لهذا البیت، کما هو ظاهر غیر محتاج إلی البیان.

والبیت الحقیقیّ للنّبیّ، ص ـ بحکم: «اَبیتُ عِندَ رَبّی، یَطْعَمُنی و یَسقینی» هو أیضاً هذا البیت، من جهة مظهریّته للأسم الاعظم الإلهیّ، و لمقام قاب قوسین اوأدنی، کما أشار، ص، إلیه بقوله: «کنتُ نبیّاً و آدَمُ بَینَ الماءِ و الطّین»؛ وهذا أیضاً مستلزم لما ذکر، و لعلمهم بما کان و ما هو کائن وما یکون، و لمظهریّتهم الفعلیّة لجمیع صفاته تعالی و أسمائه؛ و أین أقوامه، ص، و نسائه من هذه المنزلة الرّفیعة، و المکانة العظمی؟ فهذا الدّلیل یظهر للعارف الخبیر اختصاص آیة التّطهیر بهم، علیهم الصّلوة و السّلام، أیضاً؛ فافهم و تدبّر.

قوله: **«کلّ ریب»** الخ ۱۲/۱۲۳

الرّیب الشّکّ؛ والرّین الخبث والدّنس؛ والغَین لغة فی الغَیم، و یجیء بمعنی الغِطاء

۱ـ کما قال: «لایسعنی ارضی، ولاسمائی، بل یسعنی قلب عبدی المؤمن»، منه.

يقال : « غان على قلبه كذا » ، أى غطاه .

قوله : « **القدّيسون** » الخ ١٢/١٢٣

فى المنجد : « القدّوس من أسمائه ، تعالى ، أى المنزّه عن كلّ نقص و عيب . والقدّيس الفاضل الحاصل على تمام الصّلاح ، و القبول عندالله . و المؤمن ، الّذى يُتوفّىٰ طاهراً فاضلاً انتهى » .

و المراد منه هنا شراكتهم معه ، ص ، فى العصمة المطلقة عن كل عيب ، و نقص ، و شين فضلاً عن العصيان و صدور ترك الاولى ، لمحوجهة خلقهم و إمكانهم فى جهة وجوبهم بوجوبه ، تعالى ، و بقائهم بإبقائه بل ببقائه .

قوله : « **والصّدّيقون** » الخ ١/١٢٤

قال القاسانى فى الإصطلاحات : « الصّدّيق المبالغ فى الصّدق ، و هو الّذى كمل فى تصديق كلّ ماجائت به الرّسل ، عليهم السّلام ، قولاً و فعلاً ، لصفاء باطنه و قربه لباطن النّبى ، ص ، لشدّة مناسبته له . و لهذا لم يتخلّل فى كتاب الله مرتبة بينهما فى قوله ، تعالى : « اولئكَ الّذينَ اَنعَمَ اللهُ عَلَيهِم مِنَ النّبيين وَالصِّديقينَ وَالشُّهَداءِ وَالصّالِحين[1] » . و قال ، ص ، : « اَنَا و أبوبكر كفَرَسَىْ رهان ، فلوسبقنى لآمنت به ، و لكن سبقته فـآمن بى » انتهى .

أقول لمّا كان ذاك الخبر من المجعولات المسلّمة للعامّة ، نقله فى المقام ليظهر للعارف البصير كذب ما ينسبونه إليه ، ص ، فى سائر ماوضعوه ، من الاحاديث . لانّه لوكان ابوبكر مع النّبى ، ص ، كفرسَىْ رهان ، فإمّا أن يراد به تساويهما فى المرتبة ، فسبقه ، ص ، عليه فى الدّعوة مستلزم لترجيح أحد المتساويين من غير مرجّح . مع أنّه لسبقة عليه ، ص ، زماناً من جهة سنّه ، كان الواجب عليه سبقه عليه ، ص ، لاسبقه ، ص ، عليه . فسبقه ، ص ، عليه[2] مكذّب لكونهما كفرسَىْ رهان .

١ـ النساء (٤) ، ٦٩ . كذا بالاصل ، والصحيح : « فاولئك مع الذين » ، الاية .

٢ـ بالاصل : « عليه ، ص » .

وان كان المراد تلازمهما فى الوجود مع تأخره عنه ، ص ، رتبةً ومفضوليته بالنسبة إليه ، ص ، لكان سبقه عليه ، ص ، فى الدعوة مستلزماً لترجيح المرجوح على الراجح فكان الواجب على النبى ، ص ، عدم الإيمان به ، بل تكذيبه ، ص ، له ، فكيف قال ، ص ، : «لو سبقنى لآمنت به» . مع أنّ مما جاء به النبىّ ، ص ، هو أفضليته من جميع الخلايق ، وقال الله ، تعالى : «النّبىّ أولىٰ بالمؤمنينَ مِن أنفُسِهم» [1] . فيجب عليه تصديق النّبى ، ص ، فى ذلك ، فكيف يتصوّر سبقه عليه ، ص ، فى الدّعوة ، حتّى يكون الواجب على النّبى ، ص ، حينئذ تصديقه . وبالجملة هذا الخبر ممّا يظهر الجعل ، والوضع من ظاهره ، لكلّ صاحب فهم و بصيرة .

والصّدّيق الاكبر من ألقاب أمير المؤمنين والأئمة المعصومين ، عليه وعليهم السّلام ، الّذين هم معه ، ص ، من نور واحد ، بحكم «أوّلهم محمّد وآخرهم محمّد» . مع انّ للتصديق ثلث مراتب : الأولى التّصديق القولى و على سبيل التعلّق ، الثّانية التّصديق الحالى و على سبيل التخلّق ، و الثّالثة التّصديق الوجودى المقامى على سبيل التّحقّق . و التّحقّق بهذه المراتب لاشكّ فى اختصاصه بهم ، عليهم السّلام ، لانّهم كانوا متحقّقين بمقامه ، من جهة خلافتهم عنه ، ص ، لا أبوبكر مع قوله : «أقيلونى لست بخير منكم ، و علىّ فيكم» اعترف بافضليّته ، عليه السّلام ، عنه و عدم لياقته لمنصب الخلافة ، فضلاً عن النّبوة ؛ فكيف يتصوّر أن يقول النّبى ، ص ، مانقل فى الخبر المجعول؟ - «وَسَيَعْلَمُ الّذِينَ ظَلَمُوا أىّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» [2] .

قوله : «من كلّ عين» الخ ۲/۱۲٤

أقول : للعَين معان كثيرة فى اللّغة : منها خيار المتاع و أشراف النّاس و خيارهم ، ومنها النّقد و المناسب صفو الشّئ وخياره ، اى ملأ الكفّ بموالاتهم و التّخلّق بأخلاقهم ، و لمسها من خيار كلّ كمال و صفوته . أو بمعنى النّفيس ، و العز [3] . او بمعنى الخالص ، أى

١- الاحزاب (۳۳)، ٦.

٢- الشعراء (٢٦) ، ٢٢٧ .

٣- «الغرير» خ ل . - بالاصل : «الغر» و فسر فى الهامش ، كذا : «العز ، بالعين المعجمه انفس كل شىء يملك» .

المحبّة الخالصة لله ، تعالى .

قوله : « **وأن له جنّتين** » الخ ١٢٤/٢-٣

أي عادَ في الحشر، والحال أنّ له جنّتين : إحداهما جنّة الأفعال ، و الثانية جنّة الذّات والصّفات ، اللّتان للمقرّبين . والصّفر بمعنى الخالى .

قوله : « **وآب بخفيّ حنين** » الخ ١٢٤/٣

قال فى المنجد : «مثل يضرب فى الرجوع بالخيبة . و أصله أنّ إسكافاً ، كان يقال له حُنَين ، أتاه أعرابىّ ، فساومه فى خفّ ، واختلفا ، حتّى غضب حنين فأراد كيد الأعرابى. فاخذ الخفّ وطرح شقاً منه فى طريق الاعرابىّ ، ثمّ ألقى الآخر على مسافة منه فى الطريق ، و كمن بينهما بحيث لايراه . فلمّا مرّ الاعرابىّ باحدهما قال ما أشبه هذا بخفّ حنين ، و لو كان معه الآخر لأخذته ، و مضى . فلمّا انتهى الى الآخر ، ندم على تركه الاوّل ، فعقل ناقته و أخذه ورجع فى طلب الآخر . فخرج حنين من الكمين وأخذ النّاقة وما عليها ومضى. فلمّا عاد الاعرابىّ إلى قومه سُئل بماذا اتيت من سفرك ؟ فقال ، بخفّى حُنَين» انتهى .

وقال فى المجمع : «وحنين اسم رجل ، قال ابن السّكيت عن ابى اليقظان : كان حنين رجلاً شديداً ادّعى أنّى ابن أسد بن هاشم بن عبد مناف ، فأتى عبدالمطلب و عليه خفّان أحمران ، فقال ياعم أنا ابن أسد بن هاشم ، فقال عبد المطلب : لاوثياب هاشم ، ما أعرف شمائل هاشم فيك ، فارجع ! فقالوا رجع حنين بخفّيه ، فصار مثلاً» انتهى . و لكلٍّ وجه ، و لكنّ الاوّل أعرف و أشهر ، وكونه مذكوراً فى القاموس أيضاً .

قوله : « **مَحْل الحكمة** » الخ ١٢٤/٤

المَحل انقطاع المطر ، و يبس الارض ، والجوع الشّديد ، والخديعة ، و الكيد ، والجدب ؛ والكلّ متقارب معنىً .

والمراد « **بالتّماثيل** » (١٢٤/٧) الاصنام فى قوله ، تعالى ، « ماهذهِ التّماثيلُ الّتى انتم لها عاكِفُون » [١] . لانّها كانت صوراً للأناس ، الّتى كانوا يعبدونها ، و أراد بها زخارف الدّنيا .

١- الانبياء (٢١) ، ٥٢ . بالاصل : «انتم بها عاكفون» .

قوله : «**دیار الکلّیات**» الخ ۸/۱۲۴

أی الموجودات الـلّاهوتیّة و الجبروتیّة ، الّتی هی العقول الطّولیّة و العرضیّة ، الّتی هی کلّیات وجودیّة ، بمعنی المحیط الواسع .

قوله : « **المرسلات** » الخ ۸/۱۲۴ . والمراد من المرسلات ، ایضاً هی العقول الکلیّة البادیة والصاعدة . سمّیت بمرسلات من أجل کلیّتها و تجرّدها عن الغواشی المادّیّة ؛ فالمراد من الإرسال الکلّیّة و الإطلاق الوجودیّ .

«قوله : «**ناب الارقش** » الخ ۹/۱۲۴

هی حیّة خبیثة ، لها نقط سود و بیض یقتل من نهشته فی اقلّ من ساعة .

قوله : «**وانیة**» ۱۱/۱۲۴

ای ضعیفة فاترة .

قوله : «**ونیّة**» ۱۱/۱۲۴

أی فجة .

قوله : «**ان یترکوا سدی**» ۱۲/۱۲۴

سدی الامر أهمله ، أی بلاتکلیف ، ضایعاً باطلاً .

قوله : « **مع سُودده**» ۱۴/۱۲۴

أی سیادته ، لانّها سیّد العلوم ، و رأسها .

قوله : «**قراح سعیی**» الخ ۱۷/۱۲۴

ای منتهی سعیی . و القراح القوس البائنة من وَتَرها ، و الخالص من الماء ، و أوّل کلّ شیء ، و ماء السّحابة حین تنزل ؛ و الکلّ مناسب ، و الجامع ما ذکرنا .

قوله : «**قداح رأیی**» الخ ۱۷/۱۲۴

القِدح بالکسر السّهم قبل ان ینصل ، و یراش ؛ و سهم المیسر . والقَدَحُ الفرد : کنایة عن الدّعیّ .

قوله : «**بتیجان التّقفیة**» الخ ۴/۱۲۵

التّقفيه مصدر ، و عند الشّعراء توافق الكلام على الحرف الاخير و جعل الكلام مسجّعا و مقفّىً .

«**الهامة**» ۴/۱۲۵

رأس كلّ شيء .

و «**الجرَّة**» ۶/۱۲۵

إناء من خزف .

و «**الثريا**» ۶/۱۲۵

مجموع كواكب فى عنق الثّور ، و يشبّهون به‌الجموع الخفيفة فى حسن النّظام ، و تناسب الافراد ، و تلازم المجتمعين ، حتّى كأنّهم لايتفارقون .

و «**العقب**» ۶/۱۲۵

مؤخّر القدَم ؛ والعُقْبة من الجمال : اثره و هيئته .

و «**المُحيّا**» ۶/۱۲۵

الوجه ، أوجزءه .

و «**الدأماء**» ۷/۱۲۵

البحر .

و «**المثالب**» ۸/۱۲۵

المعايب .

و «**الرَّجَز**» ۱۰/۱۲۵

بحر من البحور الشّعرية ، يوازى لمستفعلن ، ستّ مراتب ونوع من أنواع الشّعر ، يكون كلّ مصراع منه مفرداً ، و تسمّى قصائده أراجيز .

و «**الفذّ**» ۱۱/۱۲۵

أوّل القِداح العشرة ، الّتى هى سهام‌الميسر . والفذ الفرد ، أيضاً . و الآية الفاذه ، أى المنفردة فى معناها ، ليس مثلها آية أخرى فى قلّة الألفاظ ، و كثرة المعانى .

قوله : «والقـُذّ بالقـُذّ» الخ ١١/١٢٥

قال فى المجمع : الحديث عن النّبى ، ص ، «يكون فى هذه الامّة كلّ ما كان فى بنى ـ اسرائيل ، حذو النعل بالنعل ، و القـُذّة بالقـُذّة » . القـُذّة بالضمّ و التّشديد ريش السّهم ، والجمع قـُذَذ . و حذو القـُذّة بالقـُذّة أى كما يقدّر كلّ واحدة منها على قدر صاحبتها و تقطع . ضرب مثلاً للشيئَين يستويان ولايتفاوتان » انتهى .

قوله : «فوق التّمام» الخ ١٢/١٢٥

قد قسّموا الوجود : « الى التّام ، و النّاقص ، و المستكفى ّ و فوق التّمام» . فالتّام مالاحالة منتظره له ، وبرىء عن ملابسة القوّة . وفوق التّمام مايكون مع ذلك مبدءً لكلّ فضيلة ، وكمال ، و خير ، و ترشّح منه كمالـُه إلى غيره . والمستكفى ماله حالة منتظرة ، لكن يأخذ من باطن ذاته ، و عن الطّوليّات ، لا من العرضيّة . و النّاقص ما يكون بالقوّة ، ويأخذ الفيض من الطّوليّات و العرضيّات ، أى من كِلتا السّلسلتَين . و المراد من التّمام العقول نظراً إلى الوسائط ، ومن فوق التّمام الحق الواجب ، تعالى ، نظراً الى القائها [١] .

قوله : «النّسر» الخ ١٣/١٢٥

أقول : النّسران كوكبان ، يقال لأحدهما النّسر الطائر ، و للآخر النّسر الواقع . والنّسر طائر حادّ البصر ، من أشد الطّيور ، و أرفعها طيراناً ، و أقواها جناحا ، يخافه كلّ الجوارح ، وهو أعظم من العقاب .

قوله : «والمقام المحمود» الخ ١٤/١٢٥

و هو الذّى وعد نبيّنا ، ص ، ويكون لأمّته فى الآخرة ، أى لصلحائهم بتبعيّته . وهو الظّهور بمقام المظهريّة الكبرى ، الّتى ليس ماورائها مقام و قرية ، بالظّهور التّام ، و بصيرورة العبد مثل الحقّ فى الإيجاد و الإعدام والخلع و اللّبس ، كما ورد من انه يخاطب الحق ، تعالى ، أهل الجنّة ، بعد ما استقرّوا فى مقامهم : بأنّى جعلتكم مثلى ، أنا أقول للشّىء

---

١ ـ اى : «القاء الوسائط» .

كُنْ ، فَيكون [١] ، فجعلتكم بحيث تقولون للشّیء «كُنْ ، فَيَكون» .

قوله : «وتمموّاالكلمة» الخ ١٥/١٢٥

أی كلمة التّكوين الوجوديّة ، اوالنّفس النّاطقة ، أوكلمة التّوحيد الّتی شرطها الولاية .

قوله : «هفواتها» ١٦/١٢٥

الهفوة السّقطة .

قوله : «حين توان» ١٧/١٢٥

التّوانی التّكاسل و الفتور وعدم الجدّ فی العمل .

قوله : « شديد القوی » الخ ٣/١٢٦

هوالعقل الفعّال ، أوالحقّ المتّعال ، أو ربّ النوع الانسانی ، اوالعقل الاوّل ؛ والكلّ محتمل له وجه .

قوله : «الغاية القصوی» الخ ٤/١٢٦

أی الفناء فی الله ، والبقاء به ، حتّی تأمنوا من الصّعق ـ «فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمٰوَاتِ ومن فی الأَرضِ إلا مَنْ شاءَالله» [٢] ـ و تكونوا ممّن سبقت لهم منه الحسنی .

قوله : «يا واهب العقل» الخ ٥/١٢٦

إنّما أتیٰ بحرف النّداء ، مع أنّه ، تعالی ، ليس ببعيد ، حتّیٰ يناديه و أنّه دانٍ فی علوّه ، إشارة الی أنّه ، تعالی ، مع كونه أقرب إلی المنادی من حبل الوريد ، و أنّه دانٍ فی علوّه ، عالٍ فی دنوّه ، أيضاً ، و أنّه ، تعالی ، لمّا كان فی غاية الرّفعة و الجلال ، لوجوبه و كمال عظمته ، وكان الممكن فی غاية الخسّة والدنائة و نهاية الإنحطاط والتّسفّل والخشوع والتّذلّل بالنسبة الی جنابه و حضرته ، فهو ليس بقابل لذكر جنابه وعدّ نعوته ومحامده ، إلا بوسيلة حرف النّداء ، الّتی هی وسيلة فَلْتةالمنادیٰ الی المنادی ، و توجّهه اليه ؛ فيكمل

١ـ الانعام (٦) ، ٧٣ ؛ النحل (١٦) ، ٤٠ .

٢ـ الزمر (٣٩) ، ٦٨ ؛ بالاصل : «... من فی السموات و الارض ...»

بسببها لسان القابلیّة لذکر المعبود وعدّ نعوته و محامده و صفات کماله و جلاله و جماله . ـ او للإشارة إلى أنّ المنادی متوجّه إلى حضرة المنادیٰ دائماً وغیر غافل عنه ، کما أنّه أقرب إلیه من کل شیء . ـ أو إلى أنّ الإشارة الى هویّة المحمود ، و شخصه فی مقام الحمد أتمّ فی إفادة الاختصاص ، و رفع الاشتراك ، من أن یسمّیه باسمه أو یعیّنه بصفاته ، و أنّه ، تعالى ، لمّا لم یمکن الإشارة إلیه ، لتنزّهه عن الجهات ، او لأنّ الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر إشارة ، یکون ندائه و ذکره بأسمائه و صفاته بمنزلة الاشارة إلیه فی غیره ، فی نفی الاشتراك و إفادة الاختصاص ، ویکون لذلك أتمّ من ذکر اسمه من دون نداء . ـ او لأنّ لسان النّداء أتمّ فی بیان [1] شدّة المحبّة ، و شوق لقاء المحبوب و جلب توجّهه إلى المحبّ العاشق من غیره . ـ أو أنّه ، تعالى ، و ان کان فی غایة الدّنوّ و القرب من کلّ شیء ، لکن لمّا کان ذاك القرب الوجودی من وراء حجاب الإنیّة ، و مطلوب السّالك القرب المطلق بالفناء المحض ، و الهیمان الصّرف ، و المحو السّاذج ، فأتیٰ بحرف النّداء ، للاشارة إلى أنّ ذاك القرب لیس بمطلوب للمنادی ، بل هو بُعدٌ فی نظره ، و أنّه طالب لتوجّه المنادیٰ و افنائه لانیّة المحبّ السّائل ، و محوه لوجوده و هویّته [2] . ـ او للإشارة إلى أنّه لا اسم و لا رسم لحقیقته المقدّسة الوجوبیّة ، حتّی یذکرها به ، بل الحَرِیّ ان یذکره بصورة النّداء ، و یعیّنه بأوصافه و نعوته . ـ او للإشارة إلى أنّه ، تعالى ، لمّا کان أعرف من کلّ معروف و أظهر من کلّ ظاهر ، بل ما غاب ، حتّی یحتاج إلى دلیل یدلّ علیه ، فیکون لذلك ذکره بوسیلة النّداء . کذکره وتعیینه بوسیلة ذکر اسمه القدّوس السّبّوح ، تعالى شأنه العزیز ، فهو معروف لکلّ أحد بأیّ نحو یذکر و یشار إلیه .

و إنّما اختار کلمة «یا» من بین حروف النّداء ، لماروی أنّه للمتوسّط ، وهو ، تعالى ، أیضاً بهویّته الغیبیّة المغربیّة برزخ البرازخ الوجودیّة ، وجامع بین الضّدّین : القرب المفرط

۱ ـ «اظهار» ، خ ل .

۲ ـ کما قال بعض العرفاء :

« بینی و بینك أنی ینازعنی   فارفع بلطفك «انی» من البین» منه قده

فى عين البعد المفرط ؛ بَعُد، فلايُرى وَ قَرُب ، فشهدالنّجوىٰ.

و إنّما اختار من بين أوصافه ، تعالىٰ ، صفةالهبة و الجود ، للإشارة إلى أنّ أفعاله تعالى، غير معلّلة بالاغراض ،كما ظنّه المتكلّمون.

وإنّما أتىٰ بصيغة اسم الفاعل ، و الجملة الاسميّة ، لدلالتها على الدّوام و الثّبات ، أى دوام فيضه ، تعالىٰ، و ثباته و تنزّه ساحة العقل الكلّى من التّجدد والدّثور.

و إنّما لم يأتِ بصيغة المبالغة ، مع أنّها أتمّ و أبلغ فى إفادة كماله، للإشارة إلى أنّ أمره ، تعالى، واحدة و أنّه لاتكرار ولا تعدّد فى التّجلى الاوّل و ظهوره فى المَجلى الأتمّ الاكمل، الّذى هوالعقل الاوّل ، بل سائرالعقول الطّوليّة ، بل العرضيّة ، لمكان انحصارها فى شخص واحد واصل[1] فارد ؛ و إن كان لاعدّ لنعمائه ولاحدّ لآلائه ـ و لذلك يطلق عليه الوهّاب أيضاً ، سيّما فى عالم الخلق ، بالنّظر إلى كثرة عطيّاته ، الّتى لاتزيده إلّا جوداً و كرماً ـ و إنّه لايتصوّر تكثّر فيضه ، حتّى يمكن المبالغة فى إفاضته لعالم العقل والامر باعتبار كثرة أفراد الفيض . و كذلك أنّه غير قابل للاشتداد والحركة ، حتّى تكون المبالغة باعتبار مراتبه و درجاته .

وعلى تقدير كون المراد من العقل النّفس المستكملة بالحكمتين ، فهى أيضاً كذلك: باعتبار غاية تحوّلها ، و باعتبار مبدئها و أصلها ، و نهاية صعودها و عروجها . و إشارة أيضاً إلى أنّ افاضته لعالم الامر انّما هو على سبيل الإبداع المنزّه عن الزّمان و الحركة ، لاعلى سبيل التّكوين و الاحداث . والألف و اللّام فى العقل إمّا للعهد الذّهنىّ ، و امّا للتّعريف ، للإشارة إلى أنّ العقل الكلّى ، لمّا كان واسطة لافاضة الموجودات و نوره الوجودى ، سارٍ فى كلّ شىء ، فهو معروف لكلّ الاشياء و معهود لجميعها ، و شمس هويّته متجلّية فى قاطبة المدارك.

و إنّما اختار صفة الفعل ، الّتى هى الهبة و الإجادة ، لانها أنسب لمقام الحمد المقتضى لذكر النِّعَم الواصلة إلى الحامد .

---

۱ - «مصداق» خ ل .

واختار هبة العقل لانّه مظهر اسم الرّحمن ، الّذی هو بعد اسم الله أکمل الاسماء و اتمها ؛ ان کان المراد بالعقل العقل الکلّی ، أو لانّه مظهر اسم الله الجامع ، ان کان المراد به النّفس المستکملة بالحکمتین . و علی التّقدیرین یکون إفاضته إفاضة کلّ وجود و کمال کلّ موجود ، فیکون کدعوی الشّیء ببیّنة و برهان ، فکأنّه قال : « لکَ کلّ المحامد لانّک مفیض العقل ، الّذی هو أصل جمیع المحامد» .

و إنّما قال : « لکَ المحامد » ، ولم یقل : « منکَ المحامد » ، لئلّا یتوهم الجبر ، او للإشارة إلی أنّه ، تعالی ، الغایة للمحامد المستلزم لکونه فاعلاً لها أیضاً ، لوحدة «ماهو» و «لِمَ هو» فی البسیط .

و إنّما أتی بصیغة الجمع للإشارة إلی کثرة محامده . و أتی بصیغة منتهی الجموع للإشارة إلی عدم تناهیه .

و أمّا توهّم بعض المتکایسین من أنّ قول القائل : « الحمدلله» ، بناءً علی جعل السّلام للاستغراق ، مشعر بالجبر ، فهو من بعض الظّنّ و الحِسبان . فأنّ حمد الحامدین له ، تعالی ، إنّما هو باعتبار کونه واجب الوجود بالذّات الّذی هو الواجب من جمیع الجهات والحیثیّات و مفیضاً و مبدءً لکافّة الإنّیّات ، و غایة لحقائق الممکنات ، الّتی هی الممکن من جمیع الجهات و الحیثیّات ، وکمالاتها . فیکون کلّ محمدة و ثناء ، بالاخرة و بالحقیقة له ، تعالی ، کما أنّ أصل کلّ کمال و فضیلة منه . و هذا لاینافی دخل قدرة العبد ، واختیاره الظّلّی من جهة کونه مظهراً لاسم المختار ، فی وجود الافعال الخیریّة المقتضیّة للثّناء و المحمدة ، و کونها مبدءً قریباً له من أجل کونه بلسان « الامر بین الامرین» ، و کون أفعال العبد ، کَوِزان وجوده ، من حیث أنّ أصل إیجاده من الحقّ ، لکن حدوده و تعیّناته من ناحیة ماهیّة العبد . و بعبارة أخری فکما أنّ وجوده ، فی عین انتسابه إلی العبد و اتّصافه به ، یضاف الی الحقّ أیضاً ، فکذلک أفعاله تضاف إلیه ، فی عین إضافتها إلی بارئه وخالقه ، بلسان « ما رَمَیْتَ إذْ رَمَیتَ وَلکنّ اللهَ رَمی »[1] . ـ و أمّا لو قیل منکَ المحامد ، فلا

۱ـ الانفال (۸) ، ۱۷ .

يفهم منه أنّه الحمد و الحامد والمحمود، بل قد يتوهّم منه الجبر، كما توهّم.

وحقيقة الحمد إظهار كمال المحمود، وهو ذاتىّ و حالىّ و قولىّ. و الحمد المذكور فى الكتاب، بوجه من أكمل مراتب الحمد: من جهة كونه بازاء إفاضة النّفس المستكملة بالحكمتين، الّتى هى الانسان الكامل الجامع لجميع الفضائل والفواضل والكمالات والمحامد، او بإزاء العقل الفعّال، الّذى هو جهة فعليّة عالم الخلق.

و المحامد جمع المَحمدة بمعنى الثّناء، أو بمعنى مايكون بإزائه الحمد، من الفضائل والفواضل. و الثانى أبلغ فى الحصر، من جهة أنّ كون المحمدة بالمعنى الثّانى له، تعالى، يوجب كون المحامد بالمعنى الاوّل له، تعالى، بالاولويّة، و هذا بخلاف جعل المحامد بالمعنى الاوّل له، تعالى، لامكان خطاء الحامد فى جعل المحمود متّصفاً بمالايليق له الحمد. ويمكن أن يعكس الامر أيضاً، لولا توهم الخطاء؛ و لكنّ المعنى، الثّانى لايشعر بفعليّة الحمد بخلاف المعنى الاوّل، فتدبّر. ولكن لو حملناه على المعنى الثّانى، فالانسب حينئذٍ كلمة منك، لالك، فيكون العدول منها إليها، للإشارة إلى سريان نوره، تعالى، الفعلىّ فى كلّ شىء، و أنّ اتّصاف كلّ شىء بشىء فهو فى الحقيقة يرجع الى الحقّ، تعالى، فى مقام ظهوره بمظاهر أسمائه وصفاته. وهذاالمعنى أتمّ دلالة على التّوحيد و الحصر المطلوب من هذاالكلام. ـ و بالجملة: دلالة هذاالكلام على التّوحيد أقرب من دلالته على الجبر، كما توهّم. والتّوهُم ناشٍ من عدم الفرق بين لسان التّوحيد والجبر.

ثمّ إنّ الفرق بين الهبة و الجود هو أنّ الجود، فى اللّغة، بمعنى البذل و العطاء، و الجواد الّذى لايبخل بعطائه، وعرّفه الشّيخ فى الاشارات: «بإفادة ماينبغى، لالعوض». و الهبة مطلق العطاء، سواء كان بعوض، أولا؛ و لذلك قسّمها الفقهاء إلى المعوّضة و غيرها. والجود هوالاعطاء على سبيل الاستحقاق، ولذا عرّفه الشيخ: بأنّه إفادة ماينبغى. والهبة، من هذه الجهة، أعمّ منه، لانّها مطلق العطاء، سواء كان على سبيل الاستحقاق أم لا. ولكنّ الهبة، عندالاطلاق، تنصرف إلى غير المعوّضة؛ و بهذاالمعنى يطلق على الله تعالى، الوهّاب. فالجود و الهبة فيه، تعالى، بمعنى «إفادة ما ينبغى، كما ينبغى، لا لعوض و لا غرض».

وفی اختیاره «الهبة» إشارة إلی أنّ عطائه، تعالی، یشمل ماهو علی سبیل الاستحقاق أوالفضل، وما هو علی سبیل الاحسان و الفضل المحض؛ بل عند التّحقیق کلّه علی سبیل الفضل لانّ العبد لایملک شیئاً علی مولاه، و لذلک ورد عن سیّدنا الحسین، علیه السلام: «انّ الحقّ[1] تعالی، هوالجواد، إن أعطی، وهو الجواد، و إن منع، لانّه، إن أعطی عبدا، أعطاه مالیس له، و إن منع، منع ما لیس له» انتهی. و إعطائه تعالیٰ، لایتوقّف علی الاستحقاق -کما قیل:

داد حق را قابلیّت شرط نیست
بلکه شرط قابلیّت داد اوست

بوجه التّجلّی و ان کان الفضل ایضاً یکون عند استحقاقه للفضل.

و هذا لاینا فی ما وُرِّثَ عن أرباب المعرفة: من أنّ «العطیّات علی حسب القابلیّات». لِأنّ هذا ناظر الی إعطاء الوجود، بحسب الرّحمة الرّحمانیة الامتنانیة، و فی مقام ظهوره، تعالی، بالفیض المقدّس، و بنوره الّذی أشرق به سماوات الارواح، و أراضی الاشباح، کما قال تَقَدَّست أسمائه، تعالی: «اللهُ نورُ السّمٰوٰاتِ وَ الأَرْضِ»[2]. فإن إفاضة ذلک الفیض الالهیّ النّوری علی هیاکل المهیّات إنّما تکون علی حسب قابلیّات الاعیان الثّابتات. إذبه[3] یظهر أحکامها و آثارها و إن لم تکن مهیّة قبل الافاضة والظّهور فی الخارج، لکن باعتبار تقدّم ظهورها، فی موطن العلم الرّبوبی، علی وجودها الخارجی، ینزل ماء الحیات السّاری فی الذّراری بقدر معلوم، علی حسب اقتضائها بلسان استعداداتها الکائنة فی ذلک الموطن. و لکن لمّا کان ذاک الظّهور العلمی النوری أیضاً بالفیض الاقدس، یصحّ أن یقال أنّ عطائه، تعالی، لا یتوقّف علی القابلیّات، بل هو الجواد المحض والوهّاب المطلق و ذوالفضل والاحسان والکرم والامتنان، ولذا قیل: «القابل من فیضه الاقدس».

۱- «الخالق»، خ ل.

۲- النور (۲٤)، ۳۵.

۳- ای: «بذلک الفیض».

وفيه أيضاً إشعار بأنّ فعله ، تعالى ، غير معلّل بالغايات و الاغراض الزائدة ، اى ليس فاعلاً بالقصد باصطلاح المتكلّمين ـ اى الّذى يستند فعله إلى القصد و الدّواعى الزّائدة ـ بل هو فاعل بالرّضا أو بالعناية أو بالتّجلّى ، و إن لم يكن فاعلا موجَباً (بفتح الجيم) ، بل هو فاعل موجِب (بالكسر) ، و فاعل مختار بالاختيار الّذى هو عين ذاته . ولا يوجب كثرة فى ذاته ، و هو الغاية الذّاتيّة لفعله ، و لا يفعل لغرض يعود إلى غيره ، كما ورد فى الحديث القدسى : « كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ اُعْرَف » الحديث. إذ عرفانه ، تعالى ، و ظهوره أيضاً عين ذاته ، لانّه الظّاهر بذاته لذاته .

و الهبة لا تحقّق إلّا بتحقّق الواهب و المُتّهِب و الموهوب . و الواهب هنا هو الحقّ ، تعالى ، والموهوب لو كان هو العقل الكلّى المنفصل ، يكون المُتَّهب العالم الطبيعى بوجه ، و النّظام الكبير [1] و العالم الاكبر بوجه آخر . و إن كان [2] العقل الكلّى المتّصل ، فيكون المُتّهب النّفس او النّوع الانسانىّ ولاينافى ذلك كون الثّانى عين الموهوب ، لانّه و إن كان عينه بوجه ، لكنّه غيره بوجه آخر ، أى من حيث كونه مرتبة رفيعة منها ، وحسنة كاملة من حسناتها ، أى من النّفس الانسانيّة بالمعنى الاعمّ ، أى المشتملة على اللطائف السّبع . و يمكن أن يكون المُتّهب على هذا التقدير أيضاً العالم الاتمّ و النّظام الاكبر ، نظراً إلى أنّ النّفس المستكملة بالحكمتين خليفة العقل الكلّى فى العالم الطّبيعى ، بل خليفة الله فى العوالم الالهيّة بحكم : « اِنّى جاعلٌ » الاية [3] ، بناءً على كون المراد بالارض العوالم الامكانيّة بالنّظر الى تسفّلها من جهة إمكانها .

و فى اختياره هبة العقل من بين هباته ، تعالى ، و عطياته إشارة إلى وجه آخر ، و هو أنّ هبته هبة كلّ النعم ، بل كلّ الاشياء ، لانّه بسيط الحقيقة و هو كلّ الاشياء و تمامها و به تحقّقها و قوامها ، فانّه واسطة فى إعطائه و إفاضته ، فكان ذلك ، كما مرّ

---

۱ ـ بالاصل : « كبير » .

۲ ـ أى : «وان كان الموهوب العقل الكلى» .

۳ ـ البقرة (۲) ، ۳۰ .

كدعوى الشّىء ببيّنة و برهان ، فكأنّه قال : « لمّا كان عطاء العقل منك ، و هو مبدء كلّ المحامد ، فلك كلّ المحامد و عواقب الثّناء . و فيه أيضاً إشارة بسبقه ، تعالى ، على العالَم بالسّبق السّرمدى ، نظراً إلى سبق الواهب و الموهوب على المُتَهِب ، كما ورد فى الحديث . « كانَ اللّهُ ، وَلَم يَكُنْ مَعَهُ شَيءٌ » .

ولمّا كان الحمد كما هو المروىّ عن المعصوم (ع) رأس الشّكر من جهة أنّ ذكر النّعمة باللّسان أدلّ على مكانتها اختاره عليه . و قد أشرنا ، فيما علّقناه على ما صنّفه ، قدّه ، فى المنطق إلى أقسام الحمد من الصّادر عن الحقّ ، تعالىٰ ، لنفسه : من الذّاتى ، والصّفاتى ، والافعالىّ ، والآثارىّ ، والقولىّ ، وعن الخلق ، كذلك ، بالنّسبة إلى الخمسة أو الثّمانية .- وقد أشرنا أيضاً إلى أنّ أتمّ مراتب الحمد بعد حمد الحقّ ، تعالى ، لذاته ، هو حمد الصّادر الاوّل والانسان الكامل المكمّل . و قلنا أيضاً : أنّه ، كما أنّ فى مراتب الوجودات الاربعة الّتى لكلّ شىء أكمل الوجودات العينيّة ـ ما كان أتمّ وجوداً [1] أو أشدّ فعليّة ، فكذلك فى الوجودات اللّفظيّة والكتبيّة أتمّها ما كان أتمّ إبانة و أجمع إفادة ، كما فى قوله ، تعالى ، « لِلّهِ مافِى السَّمٰوٰاتِ ومافى الارْضِ »[2] . وتعبير المصنّف أيضاً نظير هذا فى الجامعيّة والاتميّة حيث أنّ إفاضة العقل إفاضة الكلّ ، كما مرّ ، لانّه تمام الكلّ . وفيه أيضاً إشعار بتكثّر مراتب الحمد و أنواعه وفنونه و غصونه ؛ و إشارة بأنّ جميع الاشياء ناطقون و مسبّحون بحمد من أنطق كلّ شىء ، حيث انه جَعَلَ العقل « كصورة للعالم » ، والتّركيب بين المادّة والصّورة إتّحادىّ على التّحقيق ، وحكم أحد المتّحدين يسرى إلى الآخر . فكلّ الموجودات الامكانيّة عُقَلاء عُرَفاء باللّه ، تعالى ، و مسبّحون بحمده .

والعلّة فى اختصاص الصّوريّة بالعالم الطّبيعىّ هى أنّ العالم العقلىّ عارٍ عن القوّة والاستعداد ، برىء عمّا بالقوّة ، مع أنّ القوّة من لوازم الهيولى ، الّتى هى « كَشَجَرَةٍ

---

۱ - بالاصل : «اتم وجود» .

۲ - النساء (٤) ، ۱۷۰ .

خبيثةٍ اجتُثّت من فوق الارض ما لها من قرارٍ »[1] . فذلك العالم ليس بمنزلة المادّة للعقل ، بل جملة العقول الكليّة كنور واحد، و بمنزلة الصّورة الواحدة ، و الفعلية الرّتقيّة الكاملة التّامّة للعالم الطّبيعى ،كما قيل :

جان گرگان و سگان از هم جداست

متّحد جانهاى شيران خداست

و للتعبير بالصّورة وجه آخر : وهو أنّ صورة الشىء قد يطلق على ما به يظهر ، والعقل الكلّى ما به يظهر العالم الطّبيعى ّ ، كظهور الرّقيقة بالحقيقة .

و تخلّل الكاف على هذا من جهة المغايرة بين الظّاهر والمظهر بوجه مّا . و له ، أى و لتخلّل الكاف إيضاً و جهان آخران : احدهما أنّ النّفس المستكملة بالحكمتَين ، بعد خلع النّعلَين من النّواسيت والصّياصى ، تصير فعليّة محضة مستكفية بذاتها و باطن ذاتها ، بخلاف الصّور المادّيّة . و أيضاً العقل الكلّىّ واسطة فى ايجاد العالم الطّبيعىّ عندهم فهو من هذه الجهة كفاعل له والفاعل يغاير الصّورة من وجه ، و إن كان يشاركها بوجه آخر . فإنّ الفاعل مناط فعليّة المعلول ، كالصّورة الّتى يكون بها الشّىء بالفعل ، فهو يكون كالصّورة فتبصّر .

ولمّا كان مصنّف الكتاب ، قدّه ، رتّب كتابه هذا على الاسفار الاربع ـ الّتى للسّلاك النّظرى ، على طبق أسفار السّلاك العملى ، كما رتّب صدر المتألهين كتابه الاسفار عليها ـ أشار فى الخطبة إلى تلك الاسفار بأحسن تعبير و إشارة ؛ و نحن نشير إلى كيفيّة تطبيق الخطبة عليها ، فنقول : « إنّ السّالك فى السّفر الاوّل ، الّذى هو من الخلق إلى الحقّ تكون الكثرة حاجبة له عن مشاهدة الوحدة ، والخلق عن الحقّ ، فيهاجر إلى ربّه قائلاً « إنّى مُهاجِرٌ إلىٰ ربّى »[2] « سيَهدين »[3] ، ليرفض غبار الكثرة المانع عن شهود شمس الوجود ،

---

۱ - ابراهيم (۱٤) ، ۲٦ .

۲ - العنكبوت (۲۹) ، ۲٦ : «انى مهاجر الى ربى انه هو العزيز الحكيم» .

۳ - الصافات (۳۷) ، ۹۹ : «انى ذاهب الى ربى سيهدين» .

بكشف الحجب الظّلمانيّة والنّورانيّة والاستار الخلقية و الامكانيّة . فهو فى بدو سلوكه يرى الكثرة ، من حيث كونها كثرة و يكون الخلق حاجباً له عن الحقّ . وفى أواسط سلوكه يشاهد الخلق ، بما هو أدلاء على خالقه و اعلام ظهوره ، لكن بما هو غيره و سواه . و فى نهاية السّلوك يظهر له شمس الهويّة عن مطلع وجوده و سرّه ، فيرى الخلق مستهلكاً فى الحقّ و أنّه ، تعالىٰ ، غاية المقاصد و منتهىٰ المآرب. فينتهى إلى هنا سفره الاوّل ، و هو السّفر من الخلق إلى الحقّ . و إلى هذا أشار بالمصراع الاوّل و الثّانى ، مؤذناً إلى الحالات الثّلث للسّالك فى هذا السّفر : فإنّه أثبت أوّلاً هبة و موهوباً و مُتّهباً ، و ذاك مؤذن بالكثرة والسّوائيّة الّتى هى من لوازم العلّيّة و المعلوليّة ، و هذه حالة السّالك فى بدو سلوكه . ثمّ ظهر له أنّ عواقب الثّناء و محامد الكلّ إليه راجعة ، معرضة كانت فى زعمها او طائعة ، و أنّه المحمود الحقيقى و المفيض والوهّاب المُطلق ، و أنّ الجميع مجالى كمالاته و مراتبه و برنامجاته ؛ و هذا هو حال السّالكين فى أواسط السّلوك . ثمّ أشار إلى أنّه الحامد و المحمود ، والقاصد و المقصود ، و الشّاهد و المشهود لكلّ الموجودات ، كما هو حال السّالك فى نهاية السّير الاوّل .

و إذا بلغ نهاية ذاك السّير المعنوى و السّفر الرّوحانى و المعراج الكمالى ، و بلغ إلى مقام السّرّ ، شرع فى السّفر الثّانى ، الّذى هو السّير فى الله ، والسّفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ ، إطاعةً لقوله ، تقدّست أسمائه: «وَالّذِينَ جَاهَدوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا»[١]. فارتفع عن عينه حجاب الكثرة مطلقا ، و رأى الحقّ بلا خلق ، و أنّه الظّاهر المطلق ، ـ و ان كان خفائه لفرط نوره و غاية ظهوره ، ـ و أنّه الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فى عين ظهوره ، ـ و ان ليس فى الدّار غيره ديّار ، قائلاً بلسان حاله : «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَومَ»[٢] ، و مجيباً «لِلّهِ الواحِدِ القَهّارِ»[٣] ، و مترنماً بما قاله سيّد العارفين و إمام الكاشفين «متى غِبْتَ ، حتّى تَحتاج إلى دَليل» الخ ، و ما قاله بعض العارفين :

١- العنكبوت (٢٩) ، ٦٩ .

٢ ، ٣- غافر (٤٠) ، ١٦ .

يار نزديكتر از من بمن است وين عجب تركه من از وى دورم

فيصير وجوده حقّانيا . فيسافر فى هذا السّفر من مقام السّر الى الخفاء ، و منه إلى الاخفى ، و يصير مظهر صفة بعد صفة ، ومُعلّم بالفعل ببعض الاسماء أو بجميعها ، على حسب مراتب سيره ، و كمال ولايته .

ثم يبلغ إلى مقام البقاء بعد الفناء ، والتّمكين بعد التّلوين فيشرع فى سير آخر ، بعد بلوغه إلى مقام المحبّى و المحبوبى ، و نيله بقرب النّوافل و الفرائض ، فيسافر من الحقّ الى الخلق . ولكن يرى الوحدة فى عين الكثرة ، بحيث لا يحجبه الكثرة عن الوحدة وبالعكس و يراه ظاهراً فى كلّ شىء ، وهو غالب على أمره ، و هو الحقّ ، و ما سواه باطل عاطل و أنّ :

كلّ ما فى الكون و هم أو خيال أو عكوس فى مرايا ، أو ظلال

و إلى السّفر الثّانى أشار بقوله : « **يا من هو اختفى** » الى آخر المصراع الثّانى من هذا البيت ، و إلى هذا السّفر أشار بقوله : « **بنور وجهه استنار كلّ شىء** » .

و بعد انتهاء ذاك السّير و المعراج الرّوحىّ القرآنى ، يشرع فى السّفر الرّابع ، و هو السّفر من الخلق إلى الخلق بالحقّ . فيسرى من ظاهر الخلق إلى باطنه ، و من ملكه الى ملكوته ، و من شهادته الى غيبه ، فيرى ملكوت الاشياء كما هى ، و يظهر له كيفيّة معاد الخلائق ، و رجوع الكلّ إلى الله فى القيٰمة العظمى و الكبرى . و يصير قابلاً لحمل الامانة الاسمائية و الخلافة الكلّيّة الالهية ، و أن يكون نبيّا بنبوّة التعريف و التّشريع كليهما ، اومتّصفاً مع ذلك بالرّسالة ومبعوثاً بالسّيف ، و بالغاً الى مقام « أولى العزميّة . - » و من هنا يبتدى سير المحمّديّين ، فإنّهم يسافرون من ذاك المقام - الّذى هو مقام « قابَ قوسين »[1] ، الّذى هو نهاية سير الانبياء - الى مقام « أو أدنىٰ » [2] و إلى ماوراء المَطلَع . - و أشار إلى الثّالث بالمصراع الاوّل من البيت الثّالث ، و إلى الرّابع بالمصراع الثّانى منه .

و يمكن حمل قرائن هذه الخطبة الشّريفة على مراتب النّفس فى العقل النّظرى

۱،۲ - النجم (۵۳) ، ۹ : «فكان قاب قوسين أو أدنى» .

و العملی ، و علی اللّطائف السّبع و الحضرات السّتّ أو الخمس ، علی تقدیر کون المراد من العقل النّفس المستکملة بالحکمتین : بجعل المصراع الاوّل و الثّانی من البیت الاوّل إشارة إلی العقل بالهیولی و بالملکة و التّخلیة و التّجلیة من مراتب النّظری و العملی ، بأن یکون قوله : «**لک المحامد**» الی آخر الخطبة إشارة تفصیلیّة إلی مراتب النّفس المستکملة ، حیث أنّ الحمد یتعلّق بالظّاهر و النّظریّات ، الّتی هی النّتائج المنظورة و المقصودة من البدیهیّات ، کلّها مقدمةٌ لمعرفة الصّانع ، تعالی ، و صفاته و أفعاله و آثاره . و المقصود من التّخلیة و التّجلیة أیضاً البلوغ إلی مقام التّحلیة ، و منه إلی مقام الفناء والبقاء ، الّذی ماورائه مَرمیً لِرامٍ ، وما وراء عُبّادانه قریة ؛ فإلیه ، تعالی ، ینتهی المقاصد ، وهو المقصود لکلّ قاصد ، کما قیل :

مقصود توئی کعبه و بتخانه بهانه مقصودمن از کعبه و بتخانه توئی تو

و إلی هذا أشار بالبیت الأوّل .

و لـمّا کان العقل بالفعل نوراً یقذفه الله فی قلب من یشاء ، و کذلک فی مقام التّحلیة یتحلّی النّفس بالصّور القدسیّة ، الّتی هی أنوار محضة ووجودات صرفة متّحدة مع جوهر النّفس و ذاتها ـ و قد ورد فی الحدیث : « إنّ لله ، تعالیٰ ، سبعینَ ألْف حِجابٍ من نور » الحدیث ، والنّور لا یصیر حجاباً للنّور ، بل یزید تراکم الأنوار فی البروز و الظّهور ، و لکن یصیر سبباً لشدّة النّورانیّة ، فتقصر اعین الخفافیش عن اجتلائه و اکتنائه ـ فأشار إلی مرتبة العقل بالفعل والتّحلیة بالمصراعین من البیت الثّانی .

و لمـّا کان العقل بالمستفاد فصلاً أخیراً للحقیقة الإنسانیّة ، الّتی هی خلیفة الله العظمیٰ فی العوالم الامکانیة و الأراضی الأعیانیة ـ و هو کلّ الفصول و تمامها ، والّذی به کمال الأشیاء و قوامها ، وهو وجه الله الأنور البهیّ الابهیٰ ؛ الّذی به استنار کلّ شیء ، سیّما عقل الإنسان الکامل المکمّل المحمّدی ، ص ، الّذی هو الغایة من إیجاد الأفلاک والاملاک ، بحکم : « لَولاكَ لَما خَلَقْتُ الأفلاكَ » ؛ « و أنفُسُکم فی النّفوس » الخ . و یکون عود الخلائق و رجوعهم إلی الله ، تعالیٰ ، فی القیامة العظمی ، و کذلک

فى القيامة الكبرىٰ ، الّتى تكون للسّالكين إلى الله ، تعالى ، فى السّفر الثّانى و فى مقام الفناء من مراتب العقل العملى ، بتجلّى الحقّ ، تعالى ، من مرآتيّةِ الانسان و مظهريّته ، كما كان ظهوره ، تعالى ، فى مقام : « لِكَىْ اُعْرَفَ » ، من مرتبته [1] الكاملة الشّامخة من أجل كونه واسطة فى الصّدور والايجاد بحكم : « النّهايات هى الرّجوع إلى البدايات » ، والعقل بالمستفاد متّحد بالعقل الفعّال ، بل بالعقل الأوّل ، بل بالله المتعال ـ لذلك قال : «**بنوروجهه**» الخ مشيراً به إلى مرتبتى العقل بالمستفاد من النّظرى ، و مقام الفناء من العملى.

و أمّا كون الخطبة إشارة إلى اللّطائف و الحضرات : فمن جهة أنّ عالم النّاسوت عالم الكثرة والحجاب ، والنّفسُ الهابطة إليه من المحلّ الأرفع الأعلى مردودةٌ الى أسفل السّافلين ، محجوبةٌ عن مشاهدة وجه ربّ العالمين ، والبلوغِ إلى مقام أعلى علّيّين مادامت فيه [2]. فلذلك ترى كثرة الحامدين وتعدّد المعاليل والعلل ، وكذا عند كونها فى مقام الطّبع والنّفس . و إذا خَرَقَت حجاب الظّلمة ، بالسّلوك العلمى والعملى ، ورأت ملكوت الأشياء و سافرت بالسّير المعنوى إلى حضرت الملكوت و صارت ملكوتىّ الوجود ، و كذلك إذا بلغت الى مقام القلب ترى الحقّ فى عين شهود الخلق ، وظهر لها أنّه غاية المقاصد ، و منتهى المطالب و المآرب ؛ و الى هذا أشار بالبيت الأوّل . و إذا ترقّت من هذا المقام ، وبلغت إلى مشاهدة القواهر الأعلين ، و مقام : « لَم اَعبُد رَبّاً لَم اَرَهُ » ، و إلى مقام العقل والرّوح والسرّ والخفى والأخفى ، و صارت جبروتىّ الوجود و الشّهود ، و أباتت مع الحىّ الودود ، « يُطْعِمُها وَ يَسْقِيها [3] » ، يظهر لها أنّه أظهر الظّواهر وليس سواه وغيره شىء ، و ذرّة و فىء ؛ و إلى هذا أشار بقوله : « **يامن هواختفى لفرط نوره** » . و إذا تحرّكت من هذا المقام أيضاً ، و بلغت إلى مقام البقاء بعد الفناء ، و مشاهدة [4] الأعيان

---

١ - أى : «مرتبة الانسان».

٢ - أى : «فى عالم الناسوت».

٣ - الشعراء (٢٦) ، ٧٩ : «والذى هو يطعمنى و يسقين».

٤ - «شاهدت» ، خ ل.

الثّابتة و الموجودات الـلّاهوتيّة ، و ترقّت إلى حضرة الـلّاهوت و الهاهوت ، اى مظهريّة هاتين الحضرتين ، و إلى مقام التّمكين بعدالتّلوين من الّلطائف ، تشاهد الحقّ فى عين شهود الخلق و بالعكس ، و ترى [1] السّلطان فى كلّ لباس ؛ و إلى هذا أشار بقوله : «بنور وجهه» الخ .

و بالجملة : الإنسان فى مراتب سلوكه و عروجه ، يكون فى البداية ناسوتى الوجود والطّبعى و النّفسى المشهد ، ثم يصير ملكوتىّ الوجود ، ثمّ جبروتىّ التّحقق ، ثم لاهوتى الشّهود و هاهوتى الصّعود . و يتَرقّىٰ فى كلّ سير من أسرائه من مقام إلى مقام ، ولطيفة إلى لطيفة ، و حضرة إلى حضرة ، و يكون شهوده و عرفانه بحسب مقامه و مرتبته . لأنّ المعروف بقدر المعرفة ، و بالعكس . فأشار ، قدّه ، فى كلّ بيت الى ما يناسب معارف النّفس فى كلّ مرتبة و لطيفة و كلّ عالم و حضرة ؛ فافهم و تبصر !

قوله ، قده : «امّاالعقل الكلى» ۷/۱۲۶ الخ .

أقول : العقل ، كما أفاده صدر المتألهين وغيره ، يطلق فى عرفهم على معانٍ أشرنا اليها فى حواشينا على شرحه ، قده ، لمنظومته فى المنطق و نشير هنا إلى بعض منها احترازاً عن الحوالة : قال صدر المتألهين ، قده ، فى خاتمة مبحث العقل والمعقول من كتاب الأسفار: «العقل يقال على أنحاء كثيرة : أحدها الشىء الّذى به يقول الجمهور فى الانسان : أنّه عاقل ، وهو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها . والثانى العقل الّذى يردّده المتكلمون ، فيقول المعتزلة منهم : هذا إمّا يوجبه العقل و ينفيه العقل . و الثالث ما ذكره الفلاسفة فى كتب البرهان . و الرّابع ما يذكر فى كتب الأخلاق المسمّى بالعقل العملى . والخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النّفس ، فى احوال النّاطقة و درجاتها. والسّادس العقل الذى يذكر فى العلم الالهى و ما بعدالطّبيعة» انتهى .

و العقل الكلّى أيضاً ، كما افاده المصنف ، قدّه ، فى تعليقاته ، على ما ذكره فى

---

۱ - يرى خ ل .

بيان المراد من العقل الكلّى ، من هذا الكتاب ، يطلق على العقل الأوّل ، وعلى العقل العاشر من العقول الطّولية ، المسمّى بالعقل الفعّال ، وعلى ربّ النّوع الانسانى من العقول المتكافئة ، وعلى مطلق العقول الطّوليّة والعرضيّة ـ والمراد من الكلّى هنا الكلّىّ باصطلاح العرفاء الّذى أشار إليه فى شرح منظومته فى المنطق ، أى المحيط الواسع ، و إن لم يكن كلّيّا منطقيّا ، بل جزئيّاً ، يمتنع صدقه على كثيرين ، حيث أنّها وجودات عينيّة ، و حقائق خارجيّة ، بل بوجه ، وجودات صرفة و أنوار محضة ؛ و الوجود مساوق مع التّشخّص بل عينه تحققاً . ولكن يمكن أن يكون المراد به ماهو باصطلاح المنطقى ، و لكن من باب تسمية السّبب باسم المسبّب ، إشارة الى أنّ الصّور الكليّة الحاصلة فى صقع النّفس ، تحصل بإشراق تلك الأنوار العقليّة أو فناء النّفس فيها أو باتّحادها معها أو على سبيل الإنعكاس اوالرّشح منها و بمشاهد تهاعن بعد ، على اختلاف المشارب و المآرب ، أوبحسب اختلاف حالات النّفس فى ادراكها المعقولات : فى البداية ، والوسط ، و النهاية .

وفى المقام و إن أمكن حملها على العقل[1] الأوّل ، الّذى هو الرّوح المحمّدى ، والدّرة البيضاء ، و الشّمس المضيئة لاراضى الاشباح و سموات الارواح ، و الرّحمة الرّحمانية ، و الحقّ المخلوق به ، و المشيّة ، والحيوة السّارية فى كلّ الحقايق والوجودات ، و الفيض المنبسط المقدّس ، وكذا على مطلق العقول الطّوليّة و العرضيّة ، بالنّظر الى اتّحادها الوجودى النّورى ، كما أشار إليه المولوى المعنوى بقوله : « متّحد جانهاى شيران خداست » ومن باب : « لانُفَرِّقُ بَينَ أحدٍ مِنْ رُسُلِه[2] » ولكنّ الانسب بقوله : « **للعالم الطبيعى** » حمله على ربّ النّوع الانسانى ، الّذى هو خليفة الله فى العالم ، او العقل الفعّال ، الّذى فوّض اليه كدخدائيّة عالم العناصر.

قوله : « **كصورة** » الخ ٧/١٢٦ .

الصّورة ، عند العرفاءِ ، تطلق على ما به يظهر الشّىء . و من هذا الباب ماورد فى الحديث : « خَلَقَ اللهُ آدمَ على صورَتِه » ، أى جعله مُعلّماً بجميع أسمائه و صفاته ،

---

١ ـ « الصادر » ، خ ل .

٢ ـ البقرة (٢) ، ٢٨٥ .

بحكم: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الأسْماءَ كُلَّها[1]» ، ومن حيث أنّه مظهر الاسم العظيم الأعظم الاجل الاكرم ، المشتمل على جميع الاسماء ، والحاصل مظهره للخلافة الكبرى ، والامانة العظمى .

و عند الحكماء تطلق على معانٍ كثيرة ، ذكرها الشّيخ ، قدّه ، فى الشّفا ، و نقل عنه المصنّف فى الفريدة السّابعة . وقال : إنّ إطلاق الصّورة على الجواهر المفارقة يكون بهذا المعنى . ـ و لكن يمكن أن يكون إطلاقها عليها ببعض المعانى الاخرى . من الغاية ؛ و مما يتقوّم به المادّة بالفعل ، بناءً على تعميم المادّة و إطلاقها على المهيّة وعلى جملة العالم ، من حيث كليّته و جمعه ، و بالمعنى الّذى أشرنا إليه ، و بمعنى ما يمكن أن يتعقّل ، بناءً على كون المراد من الامكان بمعنى ما لم يمتنع ، الّذى يجتمع مع الوجوب الذّاتى ، حتّى يصحّ إطلاقه عليه ، تعالىٰ ؛ و بمعنى الفصل والنّوع ، من جهة انّه محصّل الفصول وأصل الاصول ، وهو النّوع الكامل المشتمل على جميع الانواع ، وكذا بالمعنى السّابع فى عبارة الشّيخ ، تشبيهاً له بكليّة الكلّ بالنّسبة إلى النّظام الجملى القرآنى . فيظهر وجوه اخرى لتخلّل لفظة الكاف ، الّتى يمكن هنا أن تكون تشبيهيّة او تمثيليّة . فعلى الأخير إشارة إلى أنّه بعض الصّور ، و أنّ الصّورة الحقيقية للعالم الكبير هو الحقّ ، تعالى ، من حيث انّه ، تعالىٰ شأنه ، أصل العالم و تمامه ، و به تحقّقه و قوامه ، وهو مبدأ الفعليات و مجمع الكمالات ؛ فافهم .

قوله ، قدّه : «**كفصل محصّل له**» ١٢٦/٨ الخ .

المراد بالفصل هنا ، كما حقّقه فى الحاشية ، هو الفصل الحقيقى المقابل للمنطقى . وهو بهذا المعنى يطلق على معنيين ، والمراد منه هو الثّانى ، المساوق مع الوحدة والوجود والتّشخّص . وهو فى المركّبات عين الصّورة العينيّة ذاتاً ، وغيرها اعتباراً ، فلا تدافع ، و ذلك ، لانّ التّركيب فى الحقايق المركّبة العينية إنّما يتحقّق من ضعف الوجود و نقصه وشوبه مع القوّة و نحوٍ من الفقدان . و لذلك لايتحقّق التّركيب فى الفعليّات و الوجودات ، الّتى فيما وراء الطّبيعة ، بل مقرّ القوّة و مسكنُها نشأة النّاسوت ، و دار الغرور و الهيولى و المزاج

---

١ ـ البقرة (٢) ، ٣١ .

و الامتزاج ، و هو ثمرة الشّجرة الخبيثة الّتى «اجْتُثَّتْ مِنْ فَوقِ الارضِ مالَها مِنْ قَرارٍ»[۱].

فالمركّب العينى ، من هذه الجهة ، مزدوج الذّات : من الفعليّة ، و من شوبها بالقوّة والتّركيب بين الجهتين اتّحادى ، عند أهل التّحقيق ، و انضمامى عند الاكثرين من الفلاسفة كماسيجئى ، ان شاءالله تعالىٰ ، تحقيق ذلك فى محلّه مفصلاً . والمركّب منهايكون ذاحيثيتين وجهتين باحداهما يكون هو بالقوّة و بالاخرى بالفعل .

و يمكن ملاحظته ، من حيث جهة قُرآنيّته وجمعه و كلّه و تمامه ، من غير لحاظ أجزائه ، الّتى بها تذوتّه وقوامه ؛ وملاحظته ، من جهة فُرقانيّته و تفصيله ، و ملاحظة كلّ واحد من أجزائه و أعضائه ، من حيث هو هو و أنّه شيء بحيال الآخر اى ملاحظته من حيث هوفقط و بشرط أن لايتّحد مع الآخر ، أو بشرط عدم لحاظ اتّحاده مع الآخر وجهة جمعه و قُرانه ؛ و ملاحظته لابشرط أن ينضمّ إلى غيره أو يتّحد معه ، و أن لا ينضمّ أو لايتّحد ، أو لحاظه بشرط أن ينضمّ او يتّحد ، و يحصل من اتّحاده مع الجزء الآخر نوع محصّل حقيقى فى الواقع و نفس الامر .

فالجزء الّذى يلاحظ للمركّب من جهة فقده و نقصه يكون بالاعتبار الاوّل[۲] مادّةً وطينة ، ولايكون قابلاً للحمل على المركّب ولا على الجزء الآخر ، من حيث فقده لجهة الوحدة ، الّتى هى مناط الحمل ؛ و بالاعتبار الثّانى[۳] جنساً ، وجهةَ الاشتراك الذّاتى للأنواع المندرجة تحته ؛ و بالاعتبار الثّالث[٤] نوعاً حقيقيّاً محصّلا مبائناً مع سائر الانواع المحصّلة . و هكذا الجزء الآخر ، يمكن لحاظه بهذه الاعتبارات : و هو بالاعتبار الاوّل

---

۱ ـ ابراهيم (١٤)، ٢٦ : «و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار».

۲ ـ أى : «بشرط لا».

۳ ـ أى : «لابشرط».

٤ ـ أى : «بشرط شيء».

صورة غير قابلة للحمل ؛ و بالثّانی فصل حقيقی ، قابل للحمل على الجزء الآخر و على المركب ، و بالثالث نوع حقيقی ، يحمل عليه الجزئان ، و يحمل هو أيضاً عليهما : من قبيل حمل الخاص على العامّ ، بناءً على عدم اشتراط العموم فی المحمول بالنّسبة إلى الموضوع .

وهذه المغايرة ، والجهات المعتبرة بهذا النّحو ليست بمجرد الاعتبار وصرف اللّحاظ بل لها مطابق فی الواقع و نفس الامر . و الالفاظ المذكورة ، أعنی المادّة والصّورة والجنس و الفصل موضوعة لهذه الامور من حيث هذه الجهات و الحيثيّات الخارجية الواقعية . فلذا لايمكن حمل المادّة بماهی مادّة ، على الصّورة ، ولا على المركّب منهما ، ولا حمل الصّورة بماهی صورة على الفصل و النّوع و بالعكس ، بصرف اللّحاظ و الاعتبار .

و هذا فی المركّبات و أمّا فی البسائط ، فلمّا لم تكن فی الخارج مُزدوجة الذّات و الحقيقة ، من هاتين الجهتين ، وتكون أجزاؤها تحليليّة عقليّة محضة . فلذلك لاتتحقّق لها المادّة والصّورة الخارجيّتان ، و لا الجنس و الفصل المأخوذان منهما ، بل تلاحظ هذه الجهات و الاعتبارات فی اجزائها التحليليّة فقط . فيؤخذ ما به الاشتراك فيها ، تارةً بشرط لا ، فيكون مادةً عقليّة ، وأخرى لابشرط ، فيكون جنساً ، ويوخذ ما به الامتياز فيها ، بشرط لا ، فيكون صورة كذلك ، أو لا بشرط فيكون فصلاً ، أو يؤخذ كلّ واحد منهما بشرط شیء ، فيكون نوعاً .

و إذا عرفت هذا ، و علمت أنّ الفصل الحقيقیّ و الجنس المأخوذين عن المادّة و الصّورة الخارجيّتين لا يتحقّقان فی الحقيقة إلّا فی المركّبات الحقيقيّة ، كما فی النّوع الحقيقیّ المركّب منهما ، فالكاف المتخلّلة فی المقام يمكن أن تكون تشبيهيّة و أن تكون تمثيليّة . فعلى تقدير تمثيليّتها ، فيكون بلحاظ غلبة جهة الجمع على الفرق ، و جهة الوحدة والاتحاد على الكثرة . وعلى تقدير تشبيهيّتها ، كما حملها المصنف عليها ، فتكون النّكتة والوجه فی تخلّلها نظير بعض الجهات ، الّتی ذكرها فی الهامش ، للتّعبير بـ«كالصّورة» .

وهنا وجه آخر ، وهو أنّ الفصل المُحَصّل لكلّ شیء فی الحقيقة ، باعتبار الوجود هو علته الحقيقية المقوّمة لوجوده ، بحكم اتّحاد المطالب الثّلاثة فی البسائط . و لمّا كانت سلسلة العليّة منتهية إليه ، تعالى ، بل هو العلّة بالحقيقة لكلّ شیء ، فيكون باعتبار الوجود

هوالفصل المُحَصِّل للكلّ، كما أنّه، من حيث أنّه مبدأ جميع الفعليّات صورةالصّور؛ و باعتبار أنّ فيضهالمقدّس والنّفسالرّحمانى اصل كلّ الوجودات و مادّة للكلّ ولذلك يطلقعليه فى اصطلاح العرفاء مادّةالموادّ ـ و العقل الكلّى مثاله ومظهره، فيكون كفصل مُحصِّل لجميع العوالم الطّوليّة والعرضيّة الّتى من جملتها العالم الطّبيعىّ.

وهنا وجه آخر لتخلّل الكاف، وهو أنّه لمّا كان الفيض المقدّس والنّفسالرحمانى باصطلاحالعرفاء، جنسالاجناس، و بمنزلةالجوهرالّذى هوجنسالاجناس عندالحكماء وكانت النّفس المستكملة بالحكمتين جامعة لجميع الموجودات الرّتقية و الفعليّات المتشتّة الطّارية على الفيض المقدّس، فى قوسى النّزول و الصّعود، فصارت كفصل الفصول للعوالم كلّها سيّما للعالم الطّبيعى [1] كما أنّه لوقوعه فى قاعدة مخروط نور فيضه كان أشدّ انغماراً فى الفرق والفتق، واكثر تشتّتاً و إبهاما و احتياجاً إلى الفصل المُحصِّل.

قوله: «و بالجملة جهة وحدة له» ۸/۱۲۶ الخ.

هذا إشارة إلى الملاك المشترك بين الامرين، أى كونه صورةً و فصلاً و هو كونه أوّل تعيّن، طرء على الفيض المقدّس، الّذى هوالرّابط بين الكثرات، والجامع بين الشّتّات و رافع البينونة و الغيريّة من الماهيّات، و هو أمرالله الواحدة، الّتى أشير اليها فى قوله، تعالى: «وَ مَـا أَمْرُنَا إِلّا وَاحِدَةٌ» [2]. و فيه أيضاً إشارة إلى أنّ التركيب بين أجزاء العالم الكبير تركيب يقرب من التّركيب الحقيقىّ؛ و أنّ الحياة العقليّة، و النّطق الّذى هو من خواصّ العقل القرآنى سارية فى كلّ شىء بسريان نوره فيه: و الكلّ «أَحْيَاء عِنْدَ رَبِّهِمِ يُرْزَقُونَ» [3] و بحمده يُسَبِّحون [4]؛ وأنّه مع كثرة أشجانه و غصونه و فروعه شخص واحد، و يرجع إلى أصل فارد، و هو ظلّ الإله الاحد الفرد الواحد؛ و

۱ ـ «لانه»، خ ل.

۲ ـ القمر (۵۴)، ۵۰.

۳ ـ آل عمران (۳)، ۱۶۹.

۴ ـ الزمر (۳۹)، ۷۵: «يسبحون بحمد ربهم».

أنّه لاتكرار فى تجلّيه ، تعالىٰ ، وأنّ صدوره صدور كلّ شئ ، أى العالم الكبير و أنّه لامؤثر فى الوجود إلاّ الله ، تعالىٰ ؛ فافهم و تدبر!

قوله ، قدّه : «**وقدكانت النّفوس**» ٨/١٢٦ الخ .

الحقيقةالانسانيّة ـ كما ذكرناه فى حواشينا على ما ألّفه ، قدّس سرّه ، فى المنطق ـ تسمّى بالاسامى المختلفة ، و تلقّب بالالقاب المتعددة ؛ ولها مقامات متكثرة بالاعتبارات المختلفة ؛ فتسمّى بالنّفس ، و القلب ، و العقل ، و الرّوح ، و الصّدر ، والفؤاد ، والرُّوع ، والزجاجة ، والمشكوة ، والمصباح ، والخفى ، والاخفى ، باعتبار مقاماتها و درجاتها .

و ينقسم مطلق النّفس : إلى الفلكيّة ، و النّباتيّة ، والحيوانيّة ، والانسانيّة ، على مراتبها : من الامّارة ، واللّوامة ، و المطمئنّة ، والرّاضية ، والمرضية ، والملهمة ، والقدسيّة و الكلمة الالهية ، وغير ذلك ، مما ذكر فى محلّه (كالمحدّثَة) ، الّتى أشير إلى بعضها فى حديث الكميل و الاعرابى ، المروىّ عن قطب الاقطاب و إمام الموحدّين ، عليه آلاف تحيّات ربّ العالمين . و جميعها واسطة ، بين العقل الكلّى و ابدانها ، فى افاضة كمالاتها عليها ، بحول الله ، تعالى ، و قوتّه . لكن النّفوس الكلية الفلكيّة ، و الكلّيّة الانسانيّة واسطة فى إفاضة كمالات جميع الموجودات الطّبيعيّة : بحكم لزوم وجود المناسبة بين الفاعل والقابل ، و عدمها [١] بين المجرّد المحض و المادّى الصرف ؛ ومن جهة أنّ ربط الحادث بالقديم إنّما يحصل ، عند الفلاسفة ، بتوسط حركات الافلاك و نغماتها و نسكها و صلواتها و عند العرفاء ، الانسان الكامل المكمّل هو الرابط بينهما ، و جامع حبلهما .

ولمّا كان الصّورة والفصل مبدء لفعليّة ذى الصّورة والنّوع ، و منشأ لتحقّقه و تحصّلة ، والعقل الكلّى ، الّذى بمنزلتهما يحتاج ، فى إفادة الكمالات و إفاضة الفعليّات على هياكل المادّيّات ، إلى الواسطة و الرّابطة ـ كما أنّ العالم الكبير لذلك يحتاج إلى جهة وحدة و رابطة بينها و بين الحقّ ، تعالىٰ ، كما مرّ ذكره ـ و يجب أن تكون الواسطة ذات وجهين و ذات جهتين ؛ اى جهتى التّجرّد والتّعلّق ، حتى تأخذ من العقل بإحدى الجهتين وتفيض على مادونها بالجهة الاخرى ، وكانت النّفوس واجدة لهذه الخاصيّة ـ فلذلك

---

١ ـ أى : «عدم المناسبة» .

تصير واسطة فيما يفيد ، ويعود على العالم من المواهب الالهية و العطيّات العقليّة الرّبانيّة .

و إنّما ذكر المصنّف : كونها واسطة ، ليكون الحمد فى قبال النّعم الواصلة إلى الحامد فأشار بقوله هذا ، إلى ما بيّناه ، وهذا مبنيّ على كون المراد من العقل هو العقل الكلّيّ .

و أمّا بناء على كون المراد منه هى النّفس المستكملة ، فلا تحتاج إلى هذه المؤنة ، كما لا يخفى .

و يمكن أن يكون قوله : **«تلك الفائدة و العائدة»** ، إشارة الى التّعاكس الايجابيّ و الإعداديّ بين النّفوس الكلّيّة و النّظام الكبير ، كما بين الصياصى و النّفوس الجزئيّة فى الانسان و النّظام الصغير ؛ فافهم و تبصّر !

قوله : **«العاقلة المستكملة بالحكمتين»** الخ ٩/١٢٦ ـ ١٠

أى الحكمة النّظرية والعملية . وهى النّفس البالغة إلى أعلى مراتب العقل النّظرى : من العقل بالهيولى و بالملكة و بالفعل و بالمستفاد ، و العقل العملى : من التّخلية و التّجلية و التّحلية والفناء فى التّوحيد والبقاء بعد الفناء ، الّتى أشرنا إليها سابقاً ، و ذكرنا فى شرحنا على المنظومة فى المنطق ، تعاريف الحكمة و أقسامها ؛ فراجع !

قوله ، قده : **«والثّانى هو الانسب»** الخ ١٠/١٢٦

قد ذكرنا أنّ الهبة هنا متعدّية إلى مفعولَين : احدهما بلا واسطة ، و هو مذكور فى الكلام . و الثّانى بواسطة اللّام ، و هو غير مذكور ، يحتمل أمرَين : و أنه ، بناءً على الاوّل ، الواهب هو الحقّ الاوّل ، تعالىٰ شأنه ، و الموهوب هو العقل الفعّال أو الاوّل أو جملة العقول الكلّيّة : من الطّوليّة و المتكافئة أو ربّ النّوع الانسانى ، والموهوب له و المتّهب هو العالم الطّبيعى أو العالم الكبير . و على الثّانى ، الموهوب القوّة العاقلة للنّفس اوالنّاطقة المستكملة ، والموهوب له و المتّهب هوالنّوع الانسانى .

و لمّا كان الانسب بمقام الحمد و الشّكر ذكر النّعم الواصلة من المحمود و المشكور إلى الحامد والشّاكر ، والنّعمة الواصلة منه ، تعالى ، إلينا بخصوصنا هوالثّانى ، فلذا جعله قده ، أنسب بالمقام ، أى بمقام الحمد . و يمكن أن يكون المراد مقام التّوحيد و السّلوك ،

الّذی جعل المصنّف الخطبة إشارة إلى مقاماته و درجاته . فإن الأنسب بمقام السّلوك ، والفناء فی التّوحید وحدة الحامد والمحمود ، وما بازائه الحمد من النّعم ، کما فی حمد ذاته تعالیٰ ، ذاته بذاته أو بمظهریّة الانسان الکامل المکمّل ، کما ورد : « یَقولُ اللهُ بِلِسانِ عَبْدِهِ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَه » . ولکن لمّا کان ـ بعد بلوغ السّالك إلى مقام التّمکین بعد التّلوین ، والبقاء بعد الفناء ـ رؤیة الکثرة لاتحجبه عن الوحدة ، بل تکون بعین الوحدة وکذلك شهود ذاته الفانیة فی ذاته تعالیٰ لا یحجبه عن شهوده ، لم یصرّح باتّحاد الثّلاثة وراع الأدب فی عدم إیذانه باتّحاد الحامد مع المحمود ، بل اکتفی بوحدة الحامد و الحمد و ما بازائه الحمد ، حتّی یکون حمداً بلسان النّعمة الواصلة ، الّذی هو أبلغ منه بلسان غیرها ؛ فتبصّر !

قوله : «**وفی هذا اللّفظ براعة**» الخ ۱۱/۱۲۶

ای لأجل ذکره ، فی الدّیباجة و الخطبة ، ما یناسب الفنّ الّذی هو الحکمة مطلقاً والمطالب المذکورة فی الکتاب الّتی هی المسائل الفلسفیة . فانّ المبحوث عنه فی کلیتها هو الحقّ تعالیٰ ، و أسمائه ، و صفاته ، و أفعاله المبتدعة و المخترعة و المنشأة و االکائنة . و الأمور المذکورة فی المقام یبحث عنها فی کلّ واحد منهما ، فهو المناسب لهما ، کما لا یخفی ، و إن کان الأنسب بالکتاب بالنّظر إلى أن المؤلف هو المتهب لما بازائه الحمد ـ هو الثّانی ؛ فافهم !

قوله ، قدّه : «**فی المصراع الأوّل**» الخ ۱۲/۱۲۶

قد أشرنا إلى أنّ هبة الله للعقل الکلّی ، و مبدئیّته له مستلزمة لمبدئیّته لکلّ الموجودات الامکانیة ، لأنه [1] کلّها و تمامها ، و به تذوّتها و قوامها ؛ فیکون فی المصراع الأوّل إشارة إلى أنّه مبدء الکلّ .

و لمّا قال فی المصراع الثّانی : إنّه ، تعالیٰ ، منتهیٰ کلّ المقاصد ، و النّهایات هی الرّجوع إلى البدایات ، فیکون فیه إشارة إلى أنّه المنتهی . و مِنْ ضمّه إلى المصراع

---

۱ ـ أی : «لان العقل الکلی».

الأوّل يظهر أنّه لا مؤثّر فى الوجود إلّا هو ، بل لا هو إلّا هو ، كما أشير إليه فى الكتاب الالهى [١] بقوله عز اسمه : «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ [٢]» ر أنّه خالق كلّ شيء [٣] ، و أنّ إليه المنتهىٰ [٤].

و فى جميع أبيات الخطبة براعة استهلال ، إلّا أنه لمّا كان المصراع الأوّل مُصَرِّحاً [٥] به ، خصّه به . مع أنّه يمكن أن لا يكون الغرض الاختصاص ، بل من باب ذكر الفرد الجلىّ . وفيه أيضاً إشارة إلى أنّه ، تعالى ، لاغاية فى إجادته ، إلّا ذاته ، تقدّست أسمائه . لأنّ ماهو ، ولم هو ، و هل هو ، فى البسيط واحد ، كما مرّ ذكره .

قوله : «**فى عين ظهوره**» الخ ج٢ ، ص١/س١

فى هذا إشارة إلى جمعه ، تعالىٰ ، بين الأضداد ، كما قال الجنيد : «قَدْ عَرَفْتُ اللهَ بجَمعه بَينَ الأضْداد» .

و قد ذكرنا سابقاً أنّه ، تعالىٰ ، يجب اتّصافه بجميع الكمالات ، و أنّه لا توجب كثرةُ أسمائه و صفاته ، ولاتناهى كمالاته كثرةً فى ذاته و حيثيّاته ، ولا تعدّداً فى جهاته ، بل فى نسبه و إضافاته . فهو باطن فى عين ظهوره ، وظاهر فى عين بطونه . لأنّ مرجع باطنيّته ليس إلى حجاب يُسدل ، ولا غطاء يُضرب بينه و بين خلقه ، بل إلى فرط نوريّته و قصور البصائر عن اكتناهه ، لشدّته ، كما أشرنا اليه .

كالشّمس ، تمنع اجتلائك وجهها

فاذا اكتست برقيق غيم أمكنت

فإنّه ، تعالىٰ ، ظاهر فى كلّ شيء و ذرّة و فيء . و هذا بخلاف باطنيّة الممكنات

---

١ - بالاصل : «الهى» .

٢ - فصلت (٤١) ، ٥١ .

٣ - الزمر (٣٩) ، ٦٢ : «الله خالق كل شى» .

٤ - النجم (٥٣) ، ٤٢ : «و ان الى ربك المنتهى» .

٥ - بالاصل : «مصراحا» .

و ظاهريّتها ، إذ مرجع بطونها ، إمّا إلى خفائها و محجوبيّتها ، و عدم إحاطتها بجميع الأشياء و [1] تصوّر مرتبة من المراتب يكون و عاءً لعدمها . وكذلك ظهورها يكون بالنّسبة إلى بعض الأشياء ، و فى بعض المقامات و النّشآت ، لا بالنّسبة إلى جميعها و فى جميعها .

لايقال : العقول الكليّة إيضاً كذلك ، لما تقرّر ؛ من أنّه لاحجاب فى المفارقات و لأنّها وجودات محضة و أنوار صرفة و حقايقها بسيطة ، و بسيط الحقيقة كلّ الأشياء و تمامها . لأنّا نقول : أمّا أوّلاً ليست العقول متّصفة بهذه الصّفة مطلقاً . لانّها ممكنة ، وكلّ ممكن زوج تركيبى ، له وجود و مهيّة ، والمهيّة مانعة عن وحدة الجهات والحيثيّات . و ثانياً : يتصوّر [2] مرتبة من الوجود يكون و عاءً لعدم ظهورها ، و هى مرتبة الوجود الواجبىّ القيّومىّ ، فليست ظاهرة بكلّ وجه و فى كلّ شىء ، لانّها كلّ الأشياء الّتى دونها . و ثالثاً : بناء على كونها من مراتب أسمائه و صفاته و فى الصّقع الرّبوبىّ ، فيكون ظاهريّتها بعين ظاهريّة الحقّ ، تعالىٰ ، لامن حيث نفسها و بذاتها ؛ فافهم و تدبّر !

قوله ، قدّه : **«كلمة فى للسببية»** الخ ٢/١ .

قد أفاد فى الحاشية ما يغنينا عن شرح كلامه هذا ، و بيان مرامه . والفرق بين كون كلمة « فى » للظّرفية ، او السّببيّة هو أنّه على الأوّل ، تكون إشارة إلى وحدة حيثيّاته فى اتّصافه بكمالاته ، و على الثّانى إلى علّة جمعه بين الظهور و البطون ، من جهة واحدة وحيثيّة فاردة : من أجل أنّ منشاء بطونه فرط ظاهريّته ، و سبب ظهوره شدّة نوريّته؛ فهو الظّاهر من حيث هو باطن ، والباطن من حيث هو ظاهر : «هو الأوّل والآخر والظّاهر والباطن ، وهو بكلّ شىء عليم» [3] .

و فى المجمع : «الظّاهر» من أسمائه ، تعالىٰ . و هو الظّاهر بآياته الباهرة الدّالة على وحدانيته و ربوبيّته . و يحتمل أن يراد منه الظّهور ، الّذى هو بمعنى العلوّ . و يدلّ عليه

---

١ ـ لعل الانسب : «أو» .

٢ ـ لعل الانسب : «تصور» .

٣ ـ الحديد (٥٧) ، ٣ .

قوله ، ص ، : « أنتَ الظّاهر ، فليس فوقك شیء» . و يحتمل أن يكون معنى الظّهور و البطون تجلّيه لبصائر المتفكّرين ، و احتجابه عن أبصار النّاظرين . و قيل : هو العالم بما ظهر من الأمور المطّلع على ما بطن من العيوب [1] ، و قال ، إيضا : الباطن من أسمائه تعالىٰ . وهو المحتجب عن أبصار الخلائق و اوهامهم ، فلا يدركه بصر ولا يحيط به وهم، وهوالعالم بما بطن » انتهى .

أقول : فعلى ماذكره لايكون المصراع الثّانى عين الأوّل ، لاحتمال إرادة معنى العلوّ من الظّهور ، والعلم بخفايا الأمور و الغيوب من الباطن . فلا يتّحد البطون مع الاختفاء ، ولاالظّهور مع فرط النور . لكنّه لم يُرِد منهما ذاك المعنى ، على ما صرّح به فى الحاشية ؛ فتدبّر !

قوله ، قدّه : « **بنور وجهه**» الخ ٣/١

الوجه قد يطلق على ذات الشّیء و هويّته . وقد فسّر الوجه فى الحديث المروىّ عن الرّضا ، عليه السّلام : « بأنبيائه و رسله و حُجَجِه » . والعرفاء يريدون به : « ما يظهر به الشّیء و يتحقّق . فيكون إطلاقه على الحقّ ، تعالىٰ ، بهذا المعنى ، بناء على أن يكون المراد به المعنى المفسّر به فى الحديث ، من جهة أنّهم ، عليهم السّلام ، أدلّاء على الحق تعالىٰ ، و مجالى ظهوره . فتكون الإضافة بمعنى اللّام ، أو بالمعنى الأوّل ، فتكون الاضافة بيانيّة .

ثم اعلم : إنّ أوّل ظهورات الحقّ ، تعالىٰ ، و أقدم تجلّياته هو ظهوره بالرّحمة العامّة ، والوجود العامّ المنبسط فى حضرتَيِ العلم والعين . و بالأوّل يظهر الأسماء والصّفات و الأعيان الثّابتة ، من حضرة الهاهوت و مقام الأحدية و التّعيّن الأوّل الّذى هو مقام «الكنز المخفىّ» والاختفاء الكامل ، إلى حضرة اللّاهوت والواحديّة و الجلاء ، و يسمّى بالفيض الأقدس ، بهذا الاعتبار . و بالثّانى يظهر الأعيان ، من مكمن الخفاء . والموطن العلمى ، الى الظّهور العَينىّ الخارجىّ و الاستجلاء ، فى حضرات الجبروت و الملكوت

---

١ ـ «الغيوب» ، خ ل .

و النّاسوت و الكون الجامع . و يسمّى بالفيض المقدّس ، لأنّ تنزّه الأوّل من الغيرية والسّوائيّة أتمّ و أكمل .

وقد اختلف أنظار الحكماء مع العرفاء البارعين : فى أنّ الصّادر الأوّل من الحق ، تعالى ، هو ذاك الفيض العامّ ، أوالعقل الأوّل . فذهب أكثر الحكماء إلى الثانى و قاطبة العرفاء إلى الأوّل . ولكلّ واحد من الفريقين دلائل ومنبّهات ، على ماذهبوا إليه ، نذكرها ونذكر المراتب والمقامات فى محلّه ، إن شاء الله ، تعالى ، وفصّلناها فى رسالتنا ، الّتى ألّفناها فى مسألة « وحدة الوجود » و قاعدة « لايصدر » ، المسمّاة بـ « اساس التوحيد » . وصدر المتألّهين جمع بين رأى الفريقين . بجعل الفيض المنبسط أوّل الظّهورات ، و العقل الأوّل أوّل التّعيّنات : و « لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا » [1] . و لمّا كان مختار المصنّف هو الأوّل ، فسّر هنا « نور وجه الحقّ » ، تعالىٰ ، بذاك الفيض الجمعى الالهى ؛ فافهم و تبصّر !

قوله : « عوالم الارواح » الخ ٦/١

أقول الرّوح قد يطلق و يراد به الرّوح البخار اللّطيف ، الّذى يتكوّن من لطافة الأخلاط و بخاريّتها . وهو حامل الحسّ و الحركة ، و ينبعث من القلب ، و يتكوّن فى بطنه الأيسر ، و ينتشر فى جملة البدن بتوسط العروق الضّوارب ، المسمّاة بالشّرايين . وهذا يشارك فيه الانسان و البهائم ، و ينمحق بالموت ، و يفسد بانقطاع الغذاء ، ويتصرّف فى تقويمه و تعديله علم الطّبّ . وهو مركب الحس والحركة ، و مبدء الحيوة الحيوانى ، و يسمّى بروح القوّة والشّهوة و الحياة . ولا حظّ له من إدراك الكلّيّات ، وحمل الأمانة الكبرىٰ الالهيّة .

و قد يطلق على النّفس النّاطقة ، من جهة إدراكها للمعقولات ، بنحو الوحدة و البساطة و القرآنية . و يسمّىٰ بالعقل القرآنى ، كما يسمّىٰ بالعقل الفرقانى ، باعتبار إدراكها لها بنحو التّفصيل . و هى مجرّدة عن المادّة ذاتاً ، عند أرباب التّحقيق و أعاظم الحكماء و المتفلسفين و المحقّقين من علماء الإسلام و المتكلّمين . و لاتفنى و لا تموت ،

---

١ - البقرة (٢)، ١٤٨.

والبدن مركبها و آلتها و شبكتها . وهى الّتى أشار إليها الشّيخ ، فى «عينيّته» ، بقوله :

«هبطت إليك من المحلّ الأرفع
ورقاء ذات تعزّز و تمنّع»

و تنقسم إلى روح الايمان ، و روح القدس ، و الخمسة مجتمعة فى الأنبياء و الأولياء و الأربعة فى المؤمنين .

و قد يطلق على العقول الكليّة ، بأقسامها : من الطّوليّة و العرضيّة و النّزوليّة و الصّعوديّة . و تسمّى الأولىٰ بالعقول و الأرواح الباديات ، و الثّانية بالصّاعدات . و أشير إلى أكمل أفرادها ، الّذى هوالعقل الأوّل ، فى الحديث : «بأنّه ملك عظيم ، أو خلق من خلق الله ، أعظم من الجبرئيل » ، الّذى عبّر عنه فى لسانهم ، بالعقل الفعّال، «والميكائيل» ، الّذى هو أيضاً من العقول الكليّة ، « له ألف وجه ، فى كلّ وجه له ألف لسان يسبّح الله ، تعالىٰ ، بسبعين ألف لغة ؛ لو سمعه أهل الأرض ، لخرجت أرواحهم ، لوسلّط على السّموات و الأرض ، ابتلعها من أحد شفتيه . و إذا ذكرالله ، تعالىٰ ، خرج من فيه قطع من النّور كالجبال العظام . موضع قدمه مسيرة سبعةآلاف سنة له ألف جناح . فيقوم وحده يوم القيمة ، والملائكة وحدهم» و هذاالحديث من مشكلات الأحاديث ، نشرحه فى محلّه ، انشاءالله ، تعالى .

و هذا الّذى ذكر فى الحديث أشدّ مطابقةً مع العقل الأوّل ، كما أنّ جبرئيل ، المسمّى بالرّوح الأمين ، أشدّ مطابقة للعقل الفعّال . و حمل بعض العارفين الأرواح ، فى الحديث ، «خلق الله الأرواح قبل الاجساد بألفى عام » ، على النّزوليّة و الصّعوديّة ، أى الأرواح الكلّيّة . و حمل الأحاديث و الآيات ، الدّالة على خلقها بعد خلق الأجساد ، كقوله ، تعالىٰ : «فإذا نفخت فيه من روحى» [1] الآية ، و قوله : «ثمّ أنشأناه خلقاً آخر» [2] ، على الأرواح الجزئيّة ؛ أوالاولىٰ على الكينونة الجمعيّة التبعيّة القرآنية

---

١ ـ الحجر (١٥) ، ٢٩ : «فاذا سويته و نفخت فيه من روحى» .

٢ ـ المؤمنون (٢٣) ، ١٤ .

و الثّانیة علی الفُرقانیة الاستقلالیّة.

والمراد من الارواح هنا الکلّیّة، أو مطلقها. و الاشباح جمع الشَبَح، بالتّحریک والتّسکین إیضاً، بمعنی الشّخص. و فی الحدیث: «خلق الله محمّداً و عترته أشباح نور بین یدیَ الله. قلت: و ما الاشباح؟ قال: ظل النّور أبدان نورانیّة، بل أرواح». و فسّر بالصّورة أیضاً، وهو المراد هنا. أطلق علی الموجودات المثالیّة، من جهة أنّها أمثلة مادونها و برنامجاتها؛ وهی الّتی قال بها أفلاطون. وأنکرها المشّائون. و یطلق علیها المُثُل المعلّقة أیضاً، نظراً إلی تجرّدها عن المادّة دون المقدار. ولها عند أفلاطون ثلاث مَحَالٍّ: أحدها عالم المثال و البرزخ المنفصل، مطلقا، الّذی سیجئ بیانه فی محلّه. وثانیها الخیال المنفصل عن النّفوس الانسانیّة المتّصل بالفلکیة، أی خیال الافلاك و نفوسها المنطبعة. و ثالثها الخیال المتّصل، أی خیال الأَناسِیِ و النّفوس الانسانیة. وقد یطلق علی مطلق الموجودات المادیّة أوالمقداریّة، أی المجرّدة عن المادّة دون المقدار، نظراً إلی کونها [1] بمنزلة الاشباح بالنّسبة إلی الارواح الکلیّة وموجودات عالم الجبروت والملکوت الاعلی؛ وهذا هو المراد هیهنا.

وفی بعض العبائر سموات عالم الارواح، و أراضی الاشباح. و إضافة السّموات إلی الارواح، والاراضی إلی الاشباح إمّا بمعنی اللّام، أو بیانیّة بمعنی «من» من جهة علوّ الأولی، لترفّعها [2] و شموخها، کالسّموات، و تسفّل الثّانیة بالنّسبة إلی الاولیٰ، لأجل تسفّلها و انخفاضها، فیشمل مطلق ما فی سجلّ الوجود و عالم الملك أو الملکوت الأسفل، الّذی هو عالم المثال، والفلك و الفلکیّات و العناصر و العنصریات؛ فتدبّر!

قوله: **«وعند نور وجهه»** الخ ۶/۱

قد بیّنا سابقاً: أنّه قد اختلف کلمات أرباب المعرفة وأصحاب الحکمة و أهل الأنظار البحثیّة، من المتکلّمین فی حقیقة الحقّ، تعالیٰ، و أوّل ما صدر منه، تعالیٰ: فذهب

---

۱ ـ أی: «کون المقداریة».

۲ ـ «لرفعتها»، خ ل.

اكثر المتكلّمين إلى أنّه، تعالى، مهيّة بسيطة مجهولة الكنه. و ذهب قاطبة الفلاسفة إلى تجرّده عن المهيّة إلّا أنّ بعضهم جعلها حقيقة بسيطة فوق التمام، ينتزع من ذاته الوجود الّذى هو اعتبارى عندهم. و بعضهم إلى أنّها فرد من الوجود. و آخر إلى أنّها مرتبة شديدة منه، فوق مالايتناهى، بمالايتناهى عدّة ومدّة و شدّة. و بعضهم إلى أنّها الوجود المجرد عن المظاهر و المجالى. و آخر إلى أنّها الوجود الحقّ، الـّلا بشرط المنزّه عن كلّ قيد و شرط، حتّى عن التقييد بكونه لابشرط.

وكذا اختلفوا فى أوّل ماصدر منه تعالىٰ: فالمتكلّمون، المنكرون للعقول المجرّدة ذهبوا إلى أنّ الصّادر عنه، تعالىٰ، فى ابتداء الخلقة، عالم الاجسام والجسمانيّات؛ وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنّه العقل الاوّل؛ و ذهب العرفاء، و جمع من محقّقى الحكماء، إلى أنّه الوجود العامّ و الفيض المقدّس، و النَّفَس الرّحمانىّ، والحقّ المخلوق به، و المشيّة السّارية، و الحقيقة المحمّديّة، و نحوها من الالقاب. ويعبّرون عنه بالوجود المطلق، الّذى هو ظلّ الله، و رحمته الواسعة على كلّ الاشياء و المنبسطة على هياكل الماهيّات، الّذى يظهر الوجودات الخاصّة بالاشياء، باعتبار مراتبه و درجاته، الّتى تحصل له، من جهة انبساطه وسَرَيانه فى الاشياء. وينتزع من كلّ واحدة من تلك المراتب والدّرجات المعبّر عنها بالوجود المقيّد ـ إمّا مطلقاً، كما هو عند الفهلويّين، و إمّا عند تجلّيه فى قاعدة مخروط نوره و ظهوره، كما هو عند الفهلويّين و الإشراقيّين ـ الماهيّات الامكانيّة والحدود الماهويّة.

والفرق بينه و بين وجود الحقّ، كالفرق بين الـّلا بشرط المقسمى و بشرط شىء، أى بشرط العموم الانبساطى، و الـّلا بشرط الإطلاقىّ الاحاطىّ الاستيعابىّ القيّومىّ، على مذاق المحقّقين: من أرباب الكشف والشّهود و أصحاب الجنّة الموعود. او بينه و بين الوجود الحقّ، كالفرق بين بشرط لا و لا بشرط القسمىّ، على مذاق آخرين منهم. ومن هنا قيل الوجود الحقّ ذاته، و المطلق فعله، والمقيّد أثره. وقد يعبّرون عن الاوّل بالوجود المطلق، و يريدون به الاطلاق الإحاطىّ، دون السَّرَيانى، الّذى هو وصف فعله تعالىٰ. فيظنّ مَنْ لا خُبرة له أنّ مرادهم منه الاطلاق بالمعنى الثّانى، فيورد عليهم

بالقول بالحلول والاتّحاد و نحوهما من المفاسد . و المصنّف ذهب إلى الثّانی فی کلا المقامین والأمرین ، و لذلک قال : «**بنور وجهه**» الخ .

قوله ، قدّه : «**وعند نور وجهه**» الخ ۶/۱

أی عند تجلّیه بنور وجهه . و المناسب هنا أن یراد من الوجه الذّات و أن یجعل الاضافة بمعنی «اللّام» ، لانّ المراد تجلّیه بالقهّاریّة فی القیامة الکبری ، کما صرّح به . وفی هذا الموطن یتجلّی الحقّ بالوحدة المطلقة والاحدیة الصّرفة ، المذیبة ، لِجَمَدِ الماهیّات و ثلج التّعیّنات ، قائلاً : «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ» ، مجیباً : «لِلّٰهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ»[1] فافهم و تدبّر !

قوله ، قدّه : «**سواء فیىء**» الخ ۶/۱ - ۷

لمّا کان نسبة هذا الفیض المطلق إلى الوجود الحقّ ، نسبة العکس من العاکس والفیىء من المفیىء ، فالتّشاکل - الّذی هو من لوازم العلّیّة و المعلولیّة بمقتضی : «قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلیٰ شاکِلَتِهِ»[2] - موجود بینهما بوجه أتمّ ؛ وکذا بین مراتبه و بینه . فالارتباط متحقّق بینهما ، من حیث أصل النّوریة ، وکذا من جهة اندکاکها فی الوجود المنبسط ، الّذی هو وجه الله المستهلک فیه ، الباقی بإبقائه .

و لکنّ الماهیّات ، لمّا کانت منتزعة من حدود الوجود ومراتبه النّازلة و حاکیة من الجمع و الفرق و الوجدان و الفقدان ، یکون الارتباط بینها و بینه من جهة واحدة ، وهی جهة تعلّقها به و تدلّیها بمراتبه و تبعیّتها له فی التحقّق . وکونها موجودة بالعرض ، أی باعتبار أصل التّعلّق بالغیر . و بهذا اللّحاظ أطلق علی ما سوی الوجود المطلق الفیىء مطلقاً ، حتّی الماهیّات ، کما أفاده فی الحاشیة . لکن یمکن أنْ یلاحظ وجه آخر لتصحیح هذا الاطلاق ، وهو کون الماهیّات والاعیان الثّابتة وجودات خاصّة علمیّة ، کما صرّح به أهل الحقّ ، و ذکرناه سابقاً ؛ فافهم !

---

۱ - غافر (۴۰) ، ۱۶ .

۲ - الاسراء (۱۷) ، ۸۶ .

قوله : «سواه» الخ ۱/۶

إطلاق السّوی علی الوجود بلحاظ التّعین، و الّا بلحاظ الاطلاق و أصل الوجود لاسوائیّة أصلاً .

قوله ، قدّه : «علی النّبی» الخ ۱/۹

العـلّامة الرّازی ، فی شرحه علی المطالع ، تمسّک بقاعدة : «لزوم المناسبة بین الفاعل والقابل» علی «لزوم الصّلوة علی النّبیّ الختمیّ» ، صلّی الله علیه وآله ، و استدلّ بها لدوام الحرکة الشّوقیّة للأفلاک ، و إفاضة الصّور العنصریّة و الجمادیّة ، والنّفوس الحیوانیّة و الانسانیّة علی الممتزجات ، و لغیر ما ذکر : ممّا أشیر ، فی الشّرح و الحاشیة علی شرح المطالع ، إلیها .

والعرفاء الشّامخون قالوا : أنّه ، تعالیٰ ، لمّا کان من حیث ذاته غنیّاً عن العالمین ـ وکان ارتباطه مع العالم وارتباط العالم به ، من حیث الاسماء والصّفات ـ وکون النّبی الختمی ، ص ، مظهرا لاسم الاعظم الجامع ، فیجب فی بدایة کلّ أمرٍ التّمسّک بهذا المظهر التّام الاتمّ و طلب الرّحمة له ، لینعکس منه إلی سائر المظاهر و یترشّح منه إلیها . و تمسّکوا إیضاً بقوله ، تعالی : «یَبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقَاماً مَحْموداً» [۱] علی أنّ فائدة الصّلوة علیه ، کما تصل إلی الامّة ، تصل إلیه و آله ، علیه و علیهم السّلام ، أیضاً ، لانّ بلوغهم إلی أقصی مراتب الکمال من حیث المراتب الطّولیّة ، لامن حیث العرضیّة . و أیضاً تمسّکوا فی لزومها بقاعدة : «إمکان الاخسّ» ، و أنّ البلوغ إلی الغایة إنّما یکون بسبب الانسان الکامل المکمّل ، و «أنّ البدایات ترجع إلی النّهایات» ، و أنّه ، ص ، کما کان ، باعتبار قوس النّزول ، واسطة الایجاد ، کذلک یکون فی الصّعود ، واسطة لوصول کلّ ذی کمال إلی کماله المترقّب له ؛ «وَ لِکُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلّیها» [۲] .

---

۱ ـ الاسراء (۱۷) ، ۷۹ : «و من اللیل فتهجد به نافلة لک عسی أن یبعثک ربک مقاماً محموداً» .

۲ ـ البقرة (۲) ، ۱۴۸ .

و لأنّا قد أشبعنا الكلام فی نحو المقام فی حاشيتنا على منظومته فی المنطق ، تركنا التّفصيل و التّطويل ههنا ، إيكالاً إلى ما بيّناه سابقاً ، و مَن شاء التّفصيل ، فليرجع إليها !

قوله ، قدّه : «**هداية تكوينيّة**» الخ ١٠/١

هذه الهداية فی قبال الهداية التّشريعيّة . والمراد بها إفاضة نورالوجود على هياكل الماهيّات الإمكانية ، وإيصال كلّ منها إلى كمالها المترقّب منها ، المعبّر عنها بالرّحمة الرّحمانية و الرّحيمية إيضاً . و قد شرحناهما ، و بيّنا الفرق بينهما فی رسالة « أساس التوحيد » بما لامزيد عليه . ولمّا كان نبيّنا ، ص ، «نبيّاً و آدمُ بَينَ المَاءِ والطّين » ، أى نبيّاً بالنّبوّة التّعريفيّة و التّشريعيّة فی موطنَىِ العلم والعَين ، وكانت نفسه المقدّسة وعترته الطّاهرة ، وسائط بينه ، تعالىٰ ، وبين خلقه وواسطة فی ايجاد الأشياء ، بحكم : «اوّل ماخلق الله نورى» .

قال ، قدّه : «**هداية**» الخ .

قوله : «**وآله الغرّ**» الخ ١٠/١

إشارة إلى أنّهم أنوار محضة و وجودات صرفة ، و أنّ حكم المهيّة والسّواد ، الّذى من لوازمها ، مغلوبة فيهم ، عليهم السّلام .

قوله ، قدّه : «**اذ بأنوارهم**» الخ ١١/١

هذا دليل لكونهم ، عليهم السّلام ، هداية تكوينيّة ، من جهة سريان نورهم ، بحكم : «أنفُسكم فی النّفوس» ، فی كلّ الأشياء . و المراد من أنوارهم عقولهم و أرواحهم الكليّة ، و من السّموات والارضين الموجودات العلويّة و السُّفليّة : ماهيّاتها ووجوداتها و أمّا أنفسهم الشّريفة ، فلا مهيّة لها على التّحقيق ، بل هم أنوار صرفة ووجودات محضة كما سيجیء ، إن شاءالله ، تعالى ، بيانه ؛ فافهم .

قوله : «**كتابهما**» الخ ١٤/١

اى بلوغهما إلى العقل بالمستفاد ، الّذى هو الكتاب القُرآنیّ الالهیّ ، الّذى « لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إلّاَ أحْصَاهَا »[1] . و يمينه هى جنبته الجَبَروتيّة

١ - الكهف (١٨) ، ٤٩ .

السّلاهوتيّة ، الّتى هى من يمين عالم العقول الطّوليّة .

قوله ، قدّه : «متبجحاً» ١٥/١

بتقديم الجيم على الحاء المهملة . قال فى المجمع : « البَجَح الفرح » ، يقال ، بَجِحَ بالشّيء بالكسر ، و بالفتح لغة ضعيفة ، و بَجَّحتُه ، فتَبَجَّح ، أى فرّحته ، ففرح . و فى حديث أهل الجنّة « فى خيراتها يتَبَجَّحون » ، و فى بعض النّسخ : يتَبَحبحون بحائَين مهملتَين ، بينهما باءٌ موحّدة ، كأنّه من التَّبَحْبُح ، و هو التّمكن فى الحلول و المقام» انتهى .

أقول يمكن أن يكون عبارته هنا إيضاً كذلك ، لتكون إشارة إلى تمكّنه فى الحكمة والمطالب الحقّة ، الّتى هى الجنّة الّتى وعد بها المتّقون . وعبّر عنها بالخير الكثير ؛ فتدبّر ! و إن كان الانسب هو الاوّل ، فتبصّر !

قوله : «الا المطالب الحقّة» الخ ١٦/١

أمّا أوّلاً ، فلأنّه مشتمل على مطالب الحكمة ، الّتى هى أحقّ العلوم و أشرفها . و ثانياً ، من جهة أنّ كتابه غير مشتمل على مطالب الحكمة المدلّسة السّوفسطائيّة المغالطيّة .

قوله : «أى علت» الخ ٢/٢

أى على جميع العلوم ، من حيث أنّها أفضل علم بأفضل معلوم .

قوله : «فى الذّكر» الخ ٢/٢

للقرآن الكريم أسامٍ و ألقاب متكثّرة ، من جهة كونه ذافضائل غير متناهية . فيسمّىٰ بالذّكر ، لِأنّه مذكّر لما قرع سمع الارواح ، فى نشأة الجبروت الاعلىٰ . و فى عالم الذّكر الحكيم إشارةٌ إلى أنّ علوم الانسان بدوها من ذاك العالم و ختامها منه .

قوله : «هى الايمان» الخ ٤/٢

أقول : للإيمان ثلث مراتب : أوليها الايمان الاجمالى . و أوسط مراتب الاسلام . و أوسطها الايمان التّفصيلى ، الّذى هو علم اليقين ، وآخر مراتب الاسلام ، و أوّل مراتب

الاحسان ، الّذی هو : « أنّ تعبُدَالله کأنّکَ تَراهُ » . و أخریها عین الیقین ، الذّی هو أوسط مراتب الاحسان ، و لسانها : « لم أعبد ربّا لم أرَهُ » . وآخر مراتب الاحسان حقّ الیقین ، و مقام الفناء التّامّ ، و الشّهود الکامل ، و مقام الفناء عن الفناء ، و الفناء عن الفنائَین ، ومقام برد الیقین عندالرّجوع إلی الکثرة ، الغیر الحاجبة فی عین الوحدة .

قوله : «**بفضیلة موضوعه**» الخ ۹/۲

قد قسّمنا ، فیما سبق ، مطلق الحکمة إلی النّظریّة و العملیّة . والنّظریّة إلی الالهیّ بالمعنی الاعمّ و بالمعنی الاخصّ ، و إلی العلم التّعلیمیّ المسمّی بالریاضیّ و العلم الاوسط ، و قسّمنا الرّیاضیّ إلی أقسامه الاربعة و إلی الطّبیعیّ المسمّیٰ بالعلم الاسفل ، المنقسم إلی الاقسام الثّمانیة ، الّتی سنشیر إلیها فی الحاشیة الآتیة . والعملیّة إلی علم الاخلاق ، وتدبیر المنزل ، والسّیاسة المدنیّة .

وموضوع الاولیٰ الموجود بما هو موجود ، أی حقیقة الوجود المطلق ، الّذی ذاک المفهوم البدیهیّ عنوانه . و موضوع الحساب العدد ، لا مطلقاً ، بل الموجود منه خارجاً فی المادّة ، القابلة للجمع والتّفریق و غیرهما . وموضوع علم النّجوم الافلاک و الارض . و لعلم الهندسة المقادیر والاعداد . و للموسیقی النّغم المؤلّفة . و للطّبیعی الجسم بما هو واقع فی التّغیّر ، أعمّ من أن یکون علی سبیل التّدریج ، أو فی الآن و دفعةً ، المسمّی بالکون و الفساد . و للعلم العملی الموجودات ، الّتی وجودها بقدرتنا و اختیارنا : کالاخلاق ، و الافعال ، و الملکات النّفسانیة ، و الأمور المتعلّقة بتدبیر المنزل ، و بسیاسة المدنیّة . و للمنطق المعقولات الثّانیة . و للصّرف والنّحو والمعانی والبیان ، الالفاظ ، الّتی یتکلّم بها فی لغة العرب ، من حیث الصّحة و الاعتدال ، أو من حیث الاعراب و البناء ، أو من حیث الفصاحة و البلاغة ، و نحوها . و للفقه أفعال المکلّفین .

وهذه الامور إمّا من الکمّیّات ، مثل الاولیٰ ، أو من الکیفیّات ، کالثّانیة . او الجاری مجریها ، و هی إمّا المعقولات الثّانیة ، أو ما یشمل الکون والفساد ، أو موضوعات علم الفقه ، کما ذکره ، قدّه ، فی الحاشیة .

قوله : « **صيرورة الانسان** » الخ ٦/٢

قد أشرنا سابقاً إلى تعاريف الحكمة . واختار هنا هذا التّعريف ، لوجوه :

أحدها تخصيصها بالانسان ، من جهة أنّه المقصود بالذّات من الحكمة ، المبحوث عنها فى الكتاب .

ثانيها إشعاره بأنّ بلوغ الانسان بهذا المقام الشّامخ ، إنّما يكون بالسّلوك وبالحركة الجوهرية التّحوليّة ، و بنحو اتّحاد العاقل بالمعقول أو الحسّ و المحسوس أو الخيال و المتخيّل .

ثالثها أنّ فيه إشارة إلى سعة المعلومات الحكميّة ، لانّ العوالم الالهيّة كثيرة : من العقلىّ ، و الحسّى و الخيالىّ المثالىّ ، والانسانىّ ، و الوهمىّ ، إلى غير ذلك : ممّا هو موجود فى الخارج ، أو مدارك الانسان والحيوان والفلك ؛ ولم يقيّدها فى الكتاب بواحد منها خاصّة .

رابعها أنّ المقصود من تعلّم الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقليّاً : امّا من جهة استلزامه لصيرورته عالماً حسّيّاً و خياليّاً و غيره ، بحكم قاعدة : إمكان الاخسّ . أو من باب : «چونكه صد آمد نود هم پيش ماست» . أو من جهة كونه المقصود بالذّات ، من أجل أنّه بسبب صيرورته عالماً عقليّاً يصير كلّيّاً ، مشابهاً بالارواح الكلّيّة العقليّة : فى السّعة و الاحاطة العلميّة الوجوديّة بالاشياء و مركزها ، كما ورد فى حديث النّفس : «إنّ العقل وسط الكلّ ، دون سائر العوالم ، من أجل جزئيتّها و ضيقها الوجودىّ» .

خامسها إشعاره بأنّ الاشياء تحصل بحقايقها فى النّفس لا بأشباحها .

سادسها إشعاره بالانطباق التّام و المضاهاة الكاملة بين ذلك الكتاب و العالم العقلانىّ الرّوحانىّ ، و بين سائر العوالم العينيّة الالهيّة والامكانيّة و الكونيّة التّكوينيّة .

سابعها الاشارة إلى أنّ الانسان ليس له حدّ محدود و لا مقام معلوم ، من أجل أنّ العالم العقلى كذلك ؛ إلى غير ذلك من النّكات ، الّتى لا نحتاج إلى ذكرها .

قوله ، قدّه : « **أفضل علم** » الخ ٧/٢

قال المعلّم الثّانی ، أبو نصر الفارابی ، قدّه ، فی بعض رسائله . «فضیلة العلوم والصّناعات إنّما تکون بإحدی ثلاث خصال ، إمّا بشرف الموضوع ، و إمّا باستقصاء البراهین ، و إمّا بعظم الجدوی الّذی فیه ، سواء کان منتظراً او محتضراً .

أمّا مایفضل علی غیره بعظم الجدوی الّذی فیه ، فکالعلوم الشّرعیّة ، و الزّمانیّ المحتاج إلیها فی زمان زمان وعند قوم قوم . و أمّا ما یفضل علی غیره لاستقصاء البراهین فیه ، فکالهندسة . و أمّا مایفضل علی غیره لشرف موضوعه ، فکالنّجوم . وقد یجتمع الثّلاثة ، کلّها ، أو إثنان منها فی علم واحد کالعلم الإلهیّ» انتهی .

أقول : لعلّ غرضه ، قدّه ، بیان الجهات ، الّتی هی العمدة فی الفضیلة ، و إلّا فجهاتها غیر منحصرة . فی هذه الثّلاثة . فإنّ منها وثاقة مبادی العلم ، والصّناعة ، وشرافتها . و منها غایتها . و منها منفعتها . و منها واضعها ، و مبتکرها . و منها وثاقة براهینها ، و دلائلها . و منها شرافة مسائلها . و إن امکن ادراج هذه الامور ، الغیر المذکورة ، فیما ذکره ، علی تکلّف .

و لا شکّ أنّ جمیع هذه الامور حقّ هذا العلم ، من أجل أنّ واضعه الأصلیّ هو الحقّ ، تعالی ، بتوسّط انبیائه و سفرائه . و أمّا شرافة موضوعه ، فلأنّه الوجود المطلق ، الّذی ینال به کلّ ذی حقیقة حقیقته و أمّا شرافة غایته و مسائله ، فلأنّ المعلوم فیه الحقّ ، تعالی ، و أسمائه و صفاته و أفعاله و آثاره . و أمّا منفعته ، فلأنّها صیرورة الانسان به محیطاً بکلّ شیء ، وعلی طبق حضرة اللّاهوت . و أمّا وثاقة دلائله ، فلکونها یقینیّة برهانیّة لاظنیّة . و أمّا مبادیه ، فلکونها قریبة من البدیهیّ ، غیر محتاجة إلی أن تبیّن فی علم آخر . و إن أخذ فی بعضها منه [1] فهو فی قلیل من مسائله ، والعلم المأخوذ منه یکون أیضاً من أشجانه و غصونه ، أو من فروعه و شجونه ، أو یکون تحته و محتاجاً إلیه فی مسائل أخری ، لایحتاج إلیها فی الالهیّ . و لکونها دائمة بدوام الدّهر لا تتغیّر بتغیّر الزّمان والأقوام . و أمّا أشرفیّة غایته ، فلأنّ غایته و منفعته ـ لکونه من النّظریّة الغیر

---

۱ ـ أی : «من علم آخر» .

الآلیّة ـ نفسه الّذی به یصیر الانسان معلّماً لجمیع الاسماء و الصّفات عارفاً بجمیع الاشیاء متشبّهاً بالحقّ الاله : فی الاحاطة بجمیع الاشیاء ، و حکیماً إلهیّاً ، متّصفاً بالحکمة ، الّتی من یؤتی بها : «فقد أوتی خیراً کثیراً»[1] ؛ بل غایته الحقّ الأوّل ، تعالی ، بحکم : اتّحاد العقل والعاقل و المعقول ، والعالم و المعلوم .

قوله ، قدّه : **«افعاله المبدعة»** الخ ۲ـ۱۱/۱۲

الابداع قدیطلق و یراد به : المعنی العامّ الشّامل للإبداع بالمعنی الاخصّ والانشاء والاختراع ، و هو[2] الایجاد الغیر المسبوق بالمدّة ، أعمّ من أن یکون مسبوقاً بالمادّة ، کالفلکیّات أولم یکن مسبوقاً بها ، کالعقول والنّفوس الکلّیّات ، و قواطن عالم الجبروت الأعلی والأسفل . وقدیطلق و یرادبه : الایجاد الغیر المسبوق بالمادّة و المدّة ، فیصیر مختصاً بالأولی ؛ و یراد بالمختَرَع الموجود المسبوق بالمادّة الغیر المسبوق بالمدّة ، کالفلکیّات .

والإنشاء یطلق علی : ایجاد النّفوس الجزئیة ، والموجودات المثالیّة الموجودة فی المثال الاکبر والاصغر المجرّدة عن المادّة والمدّة ، دون المقدار . وهو المراد من قوله : « **وما یقرب من ذلک** » . و إنّما لم یصرّح بها و عبّر عنها بما یقرب من ذلک ، إمّا لرعایة الاختصار إو لامکان اندراجها فی الإبداع بالمعنی الاعمّ . و لأنّ الانشاء ایضاً قد یطلق علی المعنی الاعمّ ، الشّامل للجمیع ، بمعنی مطلق الخلق ، کما فی قوله ، تعالیٰ ، : « وَ هُوَ الّذی أنْشَأَکُمْ »[3] الآیة .

قوله : **«أو المنظومة»** الخ ۱۴/۲

إشارة إلی اتّحاد العلم و المعلوم ، و سرایة حکم أحد المتّحدین إلی الآخر ، أی الفنّ والکتاب ، لانّه وجود کَتْبیّ للمعلوم .

---

۱ ـ البقره (۲) ، ۲۶۹ : « یؤتی الحکمة من یشاء و من یوت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً » .

۲ ـ ای «المعنی العام» .

۳ ـ الانعام (۶) ، ۹۸ .

قوله : «بمداد النّور» ۱۶/۲

أی بیمین عالم العقل الکلّی الّذی هو نور محض .

قوله : «فی صفحات» الخ ۱۶/۲

أی النّفوس الکلیّة الالهیّة ، إشارة إلی أن التّعقّل یحصل باتّحاد النّفس مع العقل الفعّال ، أو باتّصالها بالنّفوس الکلیّة و الالواح القضائیّة والقدریّة .

قوله : «أبحارها» الخ ۱۷/۲

إشارة إلی أنّ کلّ واحد من مباحث الحکمة بحر لاینزف ولا ساحل له . لأنّها من أبحر عالم العقل ـ لامن أبحر هیولی عالم الإصر[1] الّتی یمدّها الأبحر السّبعة للأفلاک السّبعة ـ وأنّها[2] لانفادلها «قُل لَوْ کانَ البَحرُ مِداداً»[3] الآیة . فانّ مِدادها هی الّتی بها یکتب کلمات الله التّامّات ، الّتی لانفاد لها .

قوله : «بستانها» الخ ۱۷/۲

لانّ بستانها مظهر جنّة الذّات والصّفات ، والأسماء الإلهیّة .

قوله : «رعایة للتّرصیع» الخ ۲/۳

قال فی المجمع : «التّرصیع التّرکیب . و تاج مرصّع بالجواهر ، و سیف مرصّع أی محلّی بالرّصایع . وهی حلّی یحلّی بها . الواحدة رصیعة» انتهی . وهو فی اصطلاح أهل الأدب : «توافق القرینتین[4] فی الاشتمال علی المتماثلین فی الوزن والقافیة» . نحو : «فهو یطبع الأسجاع بجواهر لفظه ، و یقرع الاسماع بزواجر وعظه» . و فی هذا إشارة إلی أنّ مطالب الکتاب تبجان العقول ، المحلّی بجواهر الحقایق ، و المزیّن بزینة الحلل النّوریة العقلیّة الالهیّة .

قوله : «جمع الأغرّ» الخ ۳/۳

---

۱ ـ أی : «الضیق» .

۲ ـ أی : «ابحر عالم العقل» .

۳ ـ «الکهف (۱۸) ، ۱۰۹ .

٤ ـ «الجملتین من الکلام ، نثراً کان او نظماً» ؛ خ ل .

قال فى المجمع : «الأغرّ الابيض من كلّ شىء والكريم الافعال . و الجمع غُرر كصُرَد» . و صرّح ، فى بعض كتب اللّغة أيضاً بما أفاده ، قدّه .

و إضافة الغُرَر إلى الفرائد من قبيل اضافة الصّفة إلى الموصوف ، كما فى عذب ماء. والمعنى الفرائد الغرر . و يمكن أن تكون [1] بمعنى [2] فى ، و يمكن أن تكون بمعنى السّلام أيضاً . و فيه إشارة إلى أنّ مطالب الكتاب كاللّآلى المنظّمة ، الّتى يستضيء بها جميع القلوب و العلوم ، من حيث إفاضتها عن شمس عالم العقل ، الّتى هى ضياء محض على قلبه الشّريف .

قوله : «**لجين الماء**» الخ ۵/۳

أى لجين ، كالماء فى الصّفاء و اللّطافة . والمراد أنّها عقايد ، هى كالعقد فى الأصالة والكلّيّة و المبدئيّة لمسائل العلوم الآخر .

قوله ، قدّه : «**أزمّة الامور**» الخ ۶/۳-۷

قال فى المجمع : «أزمّة جمع زِمام ، ككتاب ، للبعير . و زممته زمّا ، من باب قتل ، شددت عليه زمامه . قال بعضهم فى الزّمام : هو الخيط الّذى يشدّه فى البره و فى الخشاش ، ثمّ يشدّ عليه المقود بنفسه . و هو هنا كناية عمّا يحصل للقلب : من الاعتقاد الّذى يصل إلى الحقّ ، و به يدوم ثباته عليه . و قوله ، عليه السّلام ، أمكن الكتاب فى زمامه اى أمكن الكتاب فى عقله ، فاستعار لفظ الزّمام له ، فهو قائده و أمامه» انتهى .

فالمراد هنا من الزّمام ، إمّا الوجود الخاصّ لكلّ شىء ، الّذى هو متّحد مع فصله و صورته ، الّتى بها فعليّته و ذاته الّتى بها تحقّقه . أو كناية عن اعتقاده ، أوعقله بناء على أنّ الكلّ عقلاء مسبّحون بحمده .

قوله : «**هذا البيت**» الخ ۷/۳

أى قوله : «**أزمّة الامور**» إلى آخر البيت ، فى موضع تعليل ، للاستعانة من الحقّ

---

۱ - أى : «الاضافة».

۲ - بالاصل : «ان تكون بمعنى اللام بمعنى فى».

أوالاسم الّذی هو مُوَلّیها . و لمّا کان زمام الاشیاء ذواتها، والتّوحید الذّاتی فناء ذوات الأشیاء فی ذاته، تعالی، والافعالی فناء أفعالهم فی فعله، تعالیٰ، جعل المصراع الاوّل إشارة إلی الاوّل، والثّانی إلی الثّانی. و لمّا کان الفناء الذّاتی مستلزماً للفناء الصّفاتیّ، و الافعالیّ للآثاریّ، اقتصر علیهما. وهذا بمنزلة التّفصیل بعدالإجمال، للإشارة الی الاسفار الاربعة، الّتی أشرنا إلیها.

قوله، قدّه: «**ان کتابنا**» الخ ٩/٣

قد قسّم صدر المتألهین مباحث الإلهی، بالمعنی الاعمّ، إلی مبحث الامور العامّة، والجواهر و الاعراض، والالهی بالمعنی الاخصّ، و النّبوات، و المنامات، و المعاد، و علم الاخلاق. و قدّم مبحث الامور العامّة علی سائر المباحث، لأعمّیّتها و أعرفیّة الاعمّ، و توقّف بعض مسائل المباحث الاخری علیها. و قدّم مبحث الوجود علی سائر الامور العامّة، لأشرفیّته، و لانّ به ینال کلّ ذی حقیقة حقیقته.

والقوم قسّموا مباحث الطبیعیّات إلی الاقسام الثّمانیة، الّتی ذکرها، قدّه، فی الحاشیة. و قد عرّفوا الامور العامّة بتعاریف کثیرة، لا یخلو جمیعها من الخلل ـ کما أشار إلیه صاحب الاسفار فی أوّل الالهیّات بالمعنی الاعمّ ـ: مثل ما یشمل اکثر الموجودات أو جمیعها؛ أو یشملها مع مقابلها لجمیعها، أو یشملها مع مقابل واحد کذلک؛ أومع زیادة تعلّق غرض علمیّ بکلّ واحد منها، لرعایة صیانة عکس التّعریف و جمعه.

و التّعریف الّذی اختاره هو قدّه، هو أنّها نعوت کلّیّة، تعرض للموجود بما هوموجود، ولایحتاج هو فی عروضها له إلی أنّ یتخصّص بتخصّص طبیعیّ، أو تعلیمیّ. وذکر أنّ هذاالتّعریف أسلم من سائر التّعاریف.

و اکثر الباحثین لم یفرّقوا بین سمع الکیان، والسّماع الطّبیعی. و فسّروها: «بأوّل ما یسمع فی الطّبیعی»، کما ذکره قدّس سرّه فی الحاشیة، الّا انّ سیّد الحکماء و ثالث المعلّمین، المحقّق الدّاماد، قدّس سرّه، جعل السّماع الطّبیعی مبحث المبادی العامّة

للطّبيعيات ، كالمادّة و الصّورة و الفاعل و الغاية [1]. و مبحث سمع الكيان الامور العامّة للطّبيعىّ ، كالتّغير المطلق و المكان والزّمان و الجهة و نحوها . وهذا هوالحقّ ، الـلّائق بالقبول .

وقسّم مبحث الامور العامّة إلى مبحث الوجود، والعدم ـ الّذى يذكر استطراداً ، أو لانّه مشمول نورالوجود ذهنا ، أو لأنّ فى معرفة مقابل الشّىء نوع معرفة بالشّىء ـ و إلى مبحث الوحدة والكثرة ، والتّقابل والهو هويـّة ، و العلـّة و المعلول ، و مبحث الماهيّة

قوله : **«فى بداهة الوجود»** الخ ١٤/٣

أى بداهة مفهومه . وكونه أظهر الظّواهر فى المفاهيم الذّهنيّة ، بمعنى أنّه يتصوّر فى الذّهن بدواً ، من دون احتياج إلى سبق تصوّر مفهوم آخر ، كما أنّ حقيقته أظهر الظّواهر خارجاً . فانّ حقيقته ـ بمعنى المقابل للمفهوم ، الّذى ذاك المفهوم البديهىّ عنوانه و حكايته ـ هوالنّور الفعلىّ للحقّ ، تعالىٰ ، و ظلـّه المنبسط ؛ والنّور ظاهر بذاته ومُظهر لغيره . وحقيقته ، بمعنى المقابل للظّل ، صرف النّور ، و أصل كلّ جلاء و ضياء وظهور و إن اختفى عن أعين خفافيش الاوهام و العقول القاصرة عن مشاهدة نوره واجتلاء شمس هويّته ، كما مرّ شرحه .

و فى الوجود اختلافات كثيرة : بعضها من جهة تصوّره ، و بعضها من جهة وجوده ، أو أصالته فى التقرّر والوجود ، و بعضها فى نحو تركّبه مع المهيّة ؛ و بعضها من جهة كونه مجعولاً بالذّات ، أو بالتّبع ، و كيفيّة مجعوليّته ، إلى غير ذلك من الاختلافات الّتى سنشير إليها فى محلّه .

و المختلفون من الجهة الاولىٰ ، أيضاً ، افترقوا إلى فِرَق كثيرة فبعضهم ذهب إلى أنّ تصوّره بديهىّ ، و أنّ الحكم بأنه بديهىّ ، بديهىّ ، أيضاً ؛ و بعضهم ذهب إلى بداهته ولكن جعل الحكم ببداهته كسبيّاً ، و بعضهم ذهب إلى أنّه يتصوّر بالاكتساب ؛ و بعض آخر ذهب إلى أنّه لايتصوّر أصلاً . والقائلون بكسبيّة الحكم ببداهته ، استدلّوا

---

١ ـ كذا بالاصل : «والغاية والعدم زمانى و قوة ، و مبحث ...»

علیها بما لخصّه صاحب التّجرید ، قدّه ، بقوله : «والاستدلال بتوقّف التّصدیق بالتّنافی علیه» الخ .

و المصنّف ، قدّه ، اختار القول الاوّل ، حیث لم یستدلّ علی بداهته بما استدلّوا به علیها ، بل جعل الحکم بها أولیّاً ، أیضاً ، و نبّه علیه بمانقله عن الشّیخ الرّئیس : «فإنّ البدیهیّ قد یحتاج إلی التّنبیه من جهة خفاء تصوّر أطرافه» .

قوله : **«و أنّه غنیّ عن التّعریف الحقیقیّ»** الخ ١٥/٣

لمّا کان إطلاق البداهة یوهم البداهة من جمیع الجهات ، حتّیٰ من جهة التّعریف اللّفظیّ أزاح هذا الوهم بتفسیر البداهة : بالغناء عن التّعریف الحقیقیّ . والمراد بالتّعریف الحقیقیّ هنا ، التّعریف الّذی یکون المقصود منه إبانة مالیس فی الغریزة : إمّا بالرّسم ، أو بالحدّ ناقصاً أو تاماً : سواء کان قبل اثبات الوجود والفراغ من الهلیّة البسیطة ، أو بعده . ولیس المراد منه ما یکون فی قبال التّعریف الاسمیّ ، الّذی یکون قبل إحراز الوجود و الفراغ منها [١] ، سواء کان [٢] بالحدّ ، أو الرّسم ، أو بالمثل والمشابه و نحوها . فانّ التّعریف الاسمیّ قد یطلق و یراد به مایکون فی قبال التّعریف الحقیقیّ ، الّذی یتحقّق بعد الفراغ من الهلیّة البسیطة ، و إثبات وجود الشّیء خارجاً ؛ و قد یطلق فی قبال التّعریف اللّفظیّ بالمعنی الاخصّ ، الّذی الغرض منه تعیین مدلول اللّفظ ، ومرجعه الی الکشف بأنّ هذا اللّفظ بازاء هذا المعنی ؛ و قد یطلق فی قبال مطلق التّعریف ، الّذی یکون بمقوّمات الشّیء وخواصّه الّذی یطلق علیه الرّسم والحدّ فی عرف المنطقیّین ، و یعنون بالتّعریف أو المُعرِّف عند إطلاقها من دون قرینة ، و یشترطون فیه أن یکون أعرف من المُعرَّف و مساویاً معه ، و نحوه من الشّروط . سواء کان قبل إحراز الوجود ، أو بعده . وهو بهذا الاطلاق مساوق مع التّعریف اللّفظیّ بالمعنی الاعمّ ، و بالاطلاق الاوّل یکون أخصّ منه أو مبایناً معه . و الاطلاق الثّانی هو المراد هنا . و یمکن ، کما قیل ، أن یکون المراد منه اللّفظیّ بالمعنی

---

١ ـ ای : «من الهلیة البسیطة» .

٢ ـ ای : «سواء کان الذی فی قبال التعریف الاسمی بالحد او...»

الاخصّ : بمعنى تبديل لفظ بلفظ ، هو أعرف عندالسّامع ، بقرينة قوله شرح الاسم ، من دون أن يقول تعريف الإسم .

و تحقيق المقام : أنّ الشّيء الّذى يكون معلوماً من جميع الجهات لا يصير متعلّقاً للطّالب أصلاً ، بل المتعلّق له يجب أن يكون مجهولاً من جهة من الجهات . فإن كان معلوماً من جهة التّصور و التّصديق ، تركيباً و بسيطاً واقعاً ـ لكن حصل له الخفاء من جهة عدم المعرفة بوضع اللّفظ ، الّذى اشتهر التّعبير به عنه ، و لم يعلم أنّ ذلك اللّفظ وضع لهذا المعنى المرتسم فى النّفس بالبداهة : مثل أن يعلم الحيوان النّاطق مهيّته تصوّراً ووجوداً ، و لكنّه لايعلم أنّ لفظ الانسان موضوع لذلك المعنى ، و لكن يعلم أنّ لفظ البَشر موضوع له ـ فيسئل عن الخبير بالأوضاع : أنّ الإنسان ماهو ؟ و يكون مقصوده تبيّن مدلول تلك اللّفظة . فيقول له أنّه البشر ، أى مدلوله ماهو مدلول لفظ البشر .

و قد يعلم مدلول ذلك اللّفظ ، و أنّه موضوع للحيوان المخصوص الّذى يمشى على رجليه مثلاً . ولا يعلم بحقيقته ، أو بوجه يمتازه عن جميع ماعداه ، حتّى المشابه معه صورةً ، لوأمكن مثلاً ، المبائن معه حقيقةً . ولكن لم يعلم وجوده أيضاً ، بل سمع إطلاق لفظ الانسان على حيوان مخصوص ، و لكن لا يعلم أنّه موجود أيضاً ، بل يحتمل عنده أن يكون من قبيل أنياب الأغوال ، فيسأل عمّن يعلم بمهيّته ، قبل السّؤال عن وجوده من جهة عدم من يعلم بوجوده فعلاً ، أو عدم حضوره عنده ، بقوله : ماالانسان ؟ ويكون مستعلِماً لمهيّته إلى أن يتفحّص عن وجوده . فيقول له : أنّه حيوان ناطق . و يكون هذاالتّعريف بالمهيّة ، إلّا أنّه لمّا لم يعلم وجوده ، والحقيقة لاتطلق إلّا على الموجود خارجاً إلّا نادراً ، فلذلك يقال ، أنّه تعريف إسمىّ لاحقيقىّ بالمعنى الاخصّ . أى بعد إحراز الوجود ، من أجل أنّه مبيّن لتمام مهيّة المسمّى بالانسان .

وقد يعلم مهيّته الاسميّة ، ولكن لايعلم وجوده ، فيسأل بهل البسيطة عن وجوده . فاذا أحرز وجوده ، يصير ذلك التّعريف له بعينه تعريفاً حقيقيّاً .

وقد يمكن أن لايعلم ماهيّته الاسميّة ولاوجوده خارجاً ، ولكن يريد أن يعلم أوّلاً تحقّق وجوده ، ثم يسأل عن ماهيّته ، فيسئل بالهليّة البسيطة عن وجوده . ثمّ إذا تحقّق

عنده أنّه موجود فى الخارج ، يسئل بما الحقيقيّة عن ماهيّته الحقيقيّة ، فيجاب عنه : بانه حيوان ناطق .

ثمّ إذا فرغ عن تحقيق وجوده و مهيّته ، يسئل بالهليّة المركّبة عن عوارضه . فيقول هل هوكاتب أملا ؟ أو بكَمّ أو بكيف أو باين أو متى و نحوها ، عن كمّه وكيفه ومكانه و زمانه و نحوذلك . وهذه الأسؤلة داخلة فى الهليّةالمركّبة ومن أقسامها ، وتكون فى التّرتب والتّأخّر عن سائر المطالب ، أوكونها فى مرتبتها أو مقدّمة عليها ، مثلها .

ولكن إذا أريد السؤال عن علّة وجوده ، فيطلب بِلِمِ الثّبوتى عن علّة وجوده فى الخارج . ثم بعد ذلك يسئل عن حقيقته ، لانّه ، كما أنّ وجودالشّىء مقدّم على مهيّته بالحقيقة ، فكذلك علّته مقدّمة على علّتها . فينبغى أن يكون السّوال عنها أيضاً مقدّماً على السّؤال عن حقيقته .

و اذا علم بذلك ، و لكن لم يعلم علّة اتّصاف مهيّته بعوارضها ، فيسئل بـ«لم» عن علّة اتّصافها بها . و يكون هذا السّؤال بعد السّؤال عن «المائيّة الحقيقيّة» ، و ما يتأخر هى[1] عنه : من «الهليّة البسيطة» و «اللّمِ الثّبوتيّة» ، الّتى فى مرتبته .

و إذا لم يعلم علّة ثبوت الاكبر للأصغر ، و سئل عمّا يدلّ على ثبوته له ، يكون السّؤال بـ«لِم الإثباتى» . فأن أجيب بعلّة ثبوته له خارجاً أيضا ، تكون الواسطة الاثباتيّة بعينها الواسطةالثّبوتيّة . ولو أجيب بالمعلول ، يفترق الإثبات عن الثّبوت .

و إن علم المهيّة المشتركةللشّىء ولم يعلم تمام المميّز له ، أو يعلم المهيّة ولكن لم يعلم خواصّه أو عوارضه ، سئل بـ«أىّ» عن المميّز الماهوىّ ، أو الخاصّة ، أو عرضه العامّ .

فإذاعرفت هذاعرفت : أنّ المائيّةاللّفظيّة مقدّمة على جميع المطالب ، و أنّ الاسميّة مقدّمة على الحقيقيّة ، و الهلّية البسيطة . فإنه لو علم وجودالشّىء وسئل عن المهيّة ، لايطلق على السّؤال «الماء الاسمىّ» ، بل يطلق عليه «الماء الحقيقىّ» كما حقّقناه .

و «الهليّة البسيطة» مقدّمة على المائيّة الحقيقيّة ، وهى على «الهلّية المركّبة» و ما فى رتبتها و ملحقة بها ، إلّا على مذهب المحقّق لمقاصد الاشارات ، فإنّه ، قدّه ، ذهب

---

١ - أى : «المائية الحقيقية».

فى الجوهر النّضيد إلى تقدّم الهلّية المركّبة على المائيّة الحقيقيّة . ومراده التّقدم فى الأعراض كما يرشد إليه دليله لامطلقاً . وأمّا مطلب «أىّ» فإن كان المسئول بها تمام المميّز الماهوى، كان مقدّماً على الهلّية المركّبة . وكذا إن كان المسئول بها المميّز عن جميع ما عداه : من خواصّ الشّىء و رسومه ، كان مقدّماً عليها . و إن كان المسئول بها العوارض العامّة و أريد القناعة بها فى تعريف الماهيّة ـ إن قلنا بجوازه ـ كان مقدّما عليها ايضاً ، والّاكان فى رتبتها كما لايخفى . وكذا لوجوّزنا السّؤال بها عن تمام المهيّة ، كانت مقدّمة على المركّبة وهذا واضح . و أمّا اللِمُ الثّبوتيّة ، فإن كان المسئول بها العلّة فى وجود الشّىء ، كانت مقدّمة على البسيطة ، أو فى مرتبتها ـ كماقيل ـ والمائيّة الحقيقيّة وما تتقدّمان عليه ، ومتأخّرة عن الاسميّة و اللّفظيّة . و إن كان المسئول و المطلوب بها علّة كون الشّىء على صفة كذائيّة ، كانت متأخّرة عن الجميع ، إلّا الهل المركّبة ، فإنّها مقدّمة عليها أو تكون فى رتبتها . واللّمُ الإثباتيّة المساوقة مع الثّبوتيّة ، تكون مثلها فى التّقدّم والتّأخّر ، والمتفارقة عنها ، متأخّرة عن اللّفظيّة . والاسميّة مقدّمة على البسيطة ، لوكان المطلوب بها السّؤال عمّا يدلّ على التّصديق بإثبات الوجود للمهيّة ، وكان قبل العلم بالوجود إن أجيب بالعلّة وان أجيب بالآثار كانت متأخّرة عن الثّبوتيّة رتبة . و ان كان المطلوب بها علّة التّصديق بكونه على صفة كذائيّة ، كانت فى رتبة المركّبة ، أومقدّمة عليها ، و متأخّرة عمّا يتأخّر عنها .

فإذا عرفت هذا ، فنقول الوجود مماهو بيّنةُ الهليّة و المائيّة . أمّا كونه بيّنة الهليّة ، فلأنّه ـ باعتبار حقيقته ، الّتى هى فى قبال مفهومه ـ به ينال كلّ ذى حقيقة حقيقته ، و به يتقرّر كلّ شىء و يتذوّت كلّ ماله ذات و تحقّق ، كما سنشير إليه فى مقامه ، فكيف يمكن أن لايكون متحقّقاً . والذّاهبون إلى عدم تحقّقه التبس عليهم المفهوم بالحقيقة ، ومافرّقوا بين العنوان والمعنون ، أو ظنّوا انحصار أمر الوجود فى المفهوم العامّ البديهى ، فما قدروه حقّ قدره . و امّا حقيقته ، الّتى هى فى قبال الظّلّ ، فلأنّها أظهر الظّواهر الوجوديّة : « أفِـى اللهِ شَـكٌّ فَاطِـرِ السَّموات وَ الأرضِ »[١] و عيون خفافيش العقول ، لضعفهم

---

١ - ابراهيم (١٤) ، ١٠ .

عن اکتناه بوارقَ إنیّته ، مع غایة ظهوره ، و عجزهم عن مشاهدة نوره واجتلاء شمس هویّته ، لَنِی غطاءٍ عن ملاحظة لمعات نور وجهه و شروق حقیقته . فلذلک ، لمّا لم یبصروها لغایة ظهورها و فرط نورها ، أنکروها . و عدم الحکم، لخفاء تصوّر الأطراف غیر قادح فی بداهة التّصدیق و أولیّته . و أمّا مفهومه فهو أیضاً بیّنة الإنّیة ذهنا، لأنّ ظرف وجوده لیس إلّا الأذهان ، و الحکم بوجوده فیها وجدانیّ أوّلیّ ، غیر محتاج إلی واسطة أصلاً . و أمّا بیّنیّته باعتبار مفهومه ، فکونها بدیهیّة ، غیر محتاجة إلی معرِّف حقیقیّ ممّا لاخفاء فیه أصلا .

قوله : **«وانّ ماذکروا له من المعرِّفات» الخ ۱۵/۳**

اقول لمّا اختار ، قدّس سرّه ، بداهة الوجود و بداهة الحکم ببداهته ، کان هنا مظنّة سؤال : و هو أنّه لوکان الوجود بدیهیّاً لِـمَ یُعَرِّفُه [۱] جمّ غفیر من الحکماء والمتکلّمین ؟ لاستبعاد اشتباه هذا الجمع الغفیر ، مع کونهم من أساطین الفنّ ؛ ومع أنّ الاشتباه فی البدیهیّات غیر متصوّر ، أو نادر جداً ، بحیث لایلیق بمثل هولآء الأفاضل .

أجاب قدّه بأنّ مقصود هولآء مما ذکرواله من المعرّفات، إنّما هوالتّعریف الاسمی ، وتبدیل لفظ الوجود بلفظ آخر ، یکون أعرف دلالةً علی المعنی ، الّذی علم بدیهیّاً من هذه اللّفظة ، کلفظة الکون و الثّبوت ، اوالهستی و هست ، مثلاً فی الفارسیّة ، وأمثالها ، لاالتّعریف الحقیقیّ ، الّذی المقصود منه إفادة شیء لیس فی الغریزة : إمّا بحدّه ، أو بوجه یمتاز عن جمیع ماعداه . والقرینة علی ذلک استلزام تلک التّعریفات للدّور ، أو تعریف الشیء بنفسه ، کما سننبّه علیه . وهذا مما لایمکن من هولآء عدم الالتفات إلیه ، کما لایخفی بل هو أبعد ممّا استبعده السّائل بمراحل . فالحکم باستغناء الوجود ، بحسب المفهوم ، عن التّعریف الحقیقیّ من غایة الوضوح و الظّهور ، بحیث لایحتاج إلی دلیل و برهان أصلاً ، لأنّ الحکم ببداهته أیضاً بدیهی کما ظهر لک مما أفاده ، قدّه ، و أفدناه .

و أمّا بحسب حقیقته الّتی فی قبال المفهوم ، فهو ، و إن کان غیر معلوم الحقیقة

۱ ـ «لما عرفه» خ ل.

بالعلم الحصولى ـ بل لايمكن حصول حقيقته فى موطن الأذهان أصلاً ، من جهة استلزامه للانقلاب و محاذير اُخرى ، سنشير إليها فى محلّه ـ إلّا أنّها معلومة بالعلم الحضورىّ النّورىّ لكلّ شىء، بل ما « مِنْ شَىْءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ »[1]. فانّ كمالات الوجود من العلم و الحيوة والقدرة والإرادة و نحوها ـ لكون ما بالذّات لها حقيقة الوجود لا المهيّة من حيث هى ، الّتى ليست إلّا هى ، و لا العدم ، كما هو ظاهر ، وما بالذّات لا يزول إلّا بزوال الذّات ـ فهى[2] سارية بسريانه فى كلّ شىء ، ظاهرة فى كل ذرّة و فيء ، و لكلّ موجود حظّ و نصيب منها و ليس بغافل عنها . و النّفس الإنسانيّة ، الّتى هى تمام الأشياء الّتى دونها و أصلها ، مشاهدة لذاتها بالعلم الحضورىّ النّورىّ ، غير غائبة عنها ، مشيرة اليها بأنّا حاضرة لديها ؛ لأنّ كلّ مجرد ، قائم بذاته عاقل لذاته . ومعلوم أنّ مشاهدتها لها انّما هى بالعلم الحضورى ، لابالحصولى الارتسامى .

و امّا حقيقته الّتى فى مقابل الظّلّ و الفيء ، الّتى هى أصل كلّ شىء و مبدئه و مقوّمه و تمامه ، فهى باعتبار غيب مغيب هويّته و عنقاء مغرب ذاته المقدّسة ، و ان كانت مختفية فى ستر الاختفاء، مستترة بالحجب النّورانيّة و الظّلمانيّة عن عيون خلقه ـ من جهة قصور إدراكهم عن اعتلاء أنوار ذاته ، و لا يكتنه و لا يعلم بالعلم الحصولى و الحضورى أصلاً : عنقا شكاركس نشود ، دانه بازچين ـ إلّا أنّها ، باعتبار ظهوره فى ملابس أسمائه و صفاته و مظاهر أنوار شمس هويّته ، أظهر من كلّ شىء مشهودٌ لكل درّة و ذرّة و فيء : «أَفِى اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ»[3] ؛ و متى غبتَ حتّىٰ تحتاجَ الى دَليلٍ يدُلّ عليكَ الخ .

و بالجملة لوكان المراد بالمائيّة المائيّة المصطلحة ، فلامائيّة لحقيقته بكلا معنييها أصلاً ، حتّى تكون بديهيّة او نظريّة . و لوكانت مشتقّة عمّا به الشّىء هو هو ، فهو

---

١ ـ الاسراء (١٧)، ٤٤ : «و ان من شىء الا يسبح بحمده».

٢ ـ اى : « كمالات الوجود» .

٣ ـ ابراهيم (١٤) ، ١٠ .

باعتبار حقیقته بالمعنی الأوّل ، المقابل للمفهوم ، معلوم بالعلم الحضوریّ بذاتها ، و غیر معلوم بالعلم الحصولیّ اصلاً ، إلّا باعتبار مفهومه الذّهنیّ و عنوانه الاعتباری ، الّذی هو عین المعنون من وجه وغیره من وجوه .

و أمّا باعتبار حقیقته ، بالمعنی الثّانی ، فهو باعتبار کنه ذاته ممّا لااسم له ولارسم ولانعت ولاوصف ولاخبر عنه أصلاً ، فلا یکون معلوماً لغیره أبداً ، لابالعلم الحصولیّ ولا بالعلم الحضوریّ ، ولایمکن أن یعلم و یشاهد أبداً .

و أمّا باعتبار مرتبته الأحدیّة و الواحدیّة و حضرة جلائه و استجلائه ، فهو مرئیّ بآیاتها فی مرایا الأنفس و الآفاق ، مشهودة لکلّ شیء بالاتّفاق ، متجلیّة لکلّ موجود من وجوه کثیرة و مجالٍ متعدّدة ، من الوجه الخاصّ و وجوه الاسباب والمسبّبات و الآثار والمؤثّرات . ـ و لو جعلنا کنه الحقیقة بالمعنی الأوّل عین الحقیقة بالمعنی الثّانی ، کعینیّة العاکس مع العکس ، فیکون حکمها من حیث عدم الاکتناه مطلقاً حکمها ، کما قال بعض العارفین :

و لستُ أدرک من شیء حقیقته و کیف أدرکه و أنتم فیه

و کذلک من حیث الظّهور باعتبار الملابس و المظاهر و المجالی .

فتلخّص من هذا أنّ الوجود باعتبار مفهومه بیّنة المائیّة و الهلّیة الذّهنیّة باعتبار ذاته ؛ و بیّنة الإنّیّة الخارجیّة من جهة منشأ انتزاعه ؛ و باعتبار حقیقته الّتی فی قبال مفهومه ، فهو غیر معلوم بالعلم الحصولیّ ، الّا باعتبار وجهه و عنوانه الّذی هومفهومه الاعتباریّ و حکایته الّذهنی ؛ ومعلوم بالعلم الحضوریّ الشّهودیّ النّوریّ بالتّفصیل الّذی مرّ ذکره : إمّا بالکنه ولو بالنّسبة الی مبدئه و اصله ، و امّا لا بالکنه ، لوجعلنا کنه ذاته الحقیقة الوجوبیّة الغیبیّة المغربیّة .

و باعتبار حقیقته الّتی فی قبال الظّلّ ، فکنهه غیر معلوم لغیره أصلاً .

و باعتبار مراتبه و أسمائه و صفاته ، معلوم بالعلم الحضوریّ ، غیر معلوم بالعلم الحصولیّ من حیث أنّه وجود و نور . و من حیث أنّ الماهیّات ایضاً من مراتب ظهوره

و أشعة نوره بعـَرَض الوجودات، و معلوميّتها عين معلوميتها ، يكون معلوماً بالعلم الحصولىّ ايضاً من هذه الجهة ، بل معلومية كلّ شيء بأىّ علمٍ كان عين معلوميّته من حيث أسمائه و صفاته و وجوهه ، وهو أقرب من حبل الوريد ومن كلّ شيء بالنّسبة إلى نفسه و ذاته .

و باعتبار الهلّية ، فمفهوم الوجود بيّنة الهلّيته الذّهنيّة ، لا الخارجيّة : اذلاوجود له فى الخارج بذاته ، بل باعتبار منشأ انتزاعه ، فلا ثبوت له خارجاً من حيث الذّات ، حتّى يكون بيّنة الهلّية اوغير بيّنتها .

و باعتبار حقيقته الّتى فى قبال المفهوم ، فهلّيته الخارجيّة بيّنة محتاجة الى تنبيه ، و يعلم من طريق آثاره و من طريق علّته أيضاً لكنّه لا حدّ له و لا رسم و لا برهان عليه حقيقة .

امّا انّه لاحدّ له ، فلأن الحدّ انّما يكون للمركّب ، و هو من هذه الجهة بسيط غيرمركب . و ايضاً الحدّ انّما يتحقّق من الجنس والفصل ، أو من الفصل وَحْده. وكذا الرّسم يتحقّق من الجنس والخاصّة اومن الخاصّة وَحْدَها. والوجود باعتبار حقيقته لاجنس له ولافصل ولا خاصّة ولا عرض عامّاً وليس بنوع ايضاً. لانّ مقسم جميع هذه الأمور شيئيّة الماهيّة ، و هو ليس من سنخ الماهيّة . وكذا لا يمكن تعريفه بالمثل والمساوى ، اذ لاصورة ذهنيّة له من هذه الجهة أصلاً .

و امّا انّه لا برهان عليه ، فلأن البرهان بالمعنى العامّ ، إمّا برهان لِمّ او برهان انّ . والبرهان الإنىّ انّما يكون بالاستدلال من الأثر على المؤثّر ، و من المعلول على العلّة ، او من احد المعلولَين لأمر ثالث على الآخر . و هو اظهر من آثاره : لانّ ظهور آثاره به ، ولانّ كلّ مايكون دليلاً على شيء يجب ان يكون موجوداً فى ذاته و عند من يكون دليلاً له ، فلوكان غيرالوجود دليلاً عليه ، فهو مع انّه غيرالوجود ، هوالعدم اوالمهيّة و هما لايمكن ان يكونا دليلاً على الوجود ، لانّ الظّلمة لا تكون آية للنّور ، و الفيء لايصير مُظهراً للشّيء ـ يجب ان يوجد اوّلاً بالوجود النّفسى و الرّابطى ، حتّى يمكن

ان يصير دليلاً على الوجود ؛ و يلزم منه ظهور المدلول قبل الدّليل . و أيضاً أثر الوجود هوالوجود ، اوظلّه و فيئه وليس شيء منها ظاهراً قبل الوجود ، حتّى يكون دليلاً عليه .
و امّا برهان اللّمّ ، فلأنّه لاعلّة له مبائنة معه ، حتّى يمكن ان يستدلّ بهاعليه : لانّه باعتبار اصل حقيقته السّارية ، مع قطع النّظر عن مراتبها و درجاتها ، لابينونة له معالحقّ أولا يمكن مشاهدته منفكّة عن مشاهدته ، تعالى ، حتّى يستدلّ به عليه ، لانّه من هذه الجهة نفس الفيء و الرّبط ، لاشيئاً فی حيال المبدء تعالىٰ شأنه .

و بعبارة أخرى لابدّ فی اقامة الدّليل من تحقّق أمور خمسة : المستدِلّ ، و الدّليل ، والمستدلّ عليه ، والمستدلّ له ، والاستدلال . و فی المقام المدلول نفس الدّالّ ، ای فإنّ فيه حقيقة بحيث لايمكن ان يلاحظ دونه ، فلا يمكن ان يكون دليلاً عليه بالمعنى المصطلح المعروف عند الجمهور . ولا شیء ثالث ؛ فی مرتبته ، حتّى يمكن أن يستدلّ به عليه .

و امّا باعتبار حقيقته ، الّتی هی حقيقة الحقائق و مبدء المبادی ، فنفی الحدّ والبرهان عنه اوضح . لأنّه من جهة كونه أبسط من كلّ بسيط و ابعد عن مخالطة الاسماء والرّسوم و الأوصاف و النّعوت ، و انّ كمال توحيده والأخلاص له ، نفی الصّفات عنه لايتصوّر له حدّ ولا رسم ، بل لايتصوّر له بيان ولاشرح . ومن جهة انّه لاعلّة له اصلاً ، وهو علّة كلّ شیء و مبدئه و تمامه و أصله ، فلايتصوّر له برهان لِمّ .

ومن جهة انّه اظهر من كلّ ظاهر ، و انور من كلّ نيّر ، وانّ ظهور كلّ دليل به ، وهوأصله و به قوامه ، فلايتصوّر له برهان إنٍّ ايضاً . لأنّ من شرط الدّليل على الشّیء اظهريّته من المدلول عليه . و ايضاً قد علمت انّه من حيث أصل حقيقته غنیّ عن العالمين غير مرتبط بالعالم و لا العالم به ، فلا يكون العالم دليلاً عليه اصلاً . مع انّ ظلّه الّذی يتوهم دليليّته عليه فانٍ فيه ذاتاً مستهلك فيه حقيقة ، فلا يمكن مشاهدته دونه أصلاً ، حتّى يمكن ان يكون دليلاً عليه .

فإن قلت : هذاالكلام آتٍ فی كلّ علّة و معلول ، لأنّ كلّ معلول نفس الرّبط بالعلّة ، فلا يمكن ملاحظته دونها ، فيجب انتفاء مطلق الدّليل رأساً و أصلاً .

وايضاً معنى كون المعلول دليلاً على العلّة . ان تُشاهَد العلّة بسبب مشاهدة المعلول و تُعلم من جهة العلم به : وقد يمكن ان تكون العلّة ، من جهة غاية الرّفعة والعظمة أوشدّة البهاء و النّور و الجلاء و الظّهور ، لا يمكن اجتلاؤها للغير ، و لكن إذا اكتسيت برقيق غيم المعلول يمكن أن تتجلّى و تظهر لعين النّاظر . فمعنى كون المعلول دليلاً على العلّة فى مثله اجتلاء وجه العلّة من جهة اكتسائها برقيق غيم المعلول .

قلت : فرق بين العلّة و المعلول فى العلل الظّاهرية الّتى يراها الجمهور علّة وسبباً و بينهما فى العلل الحقيقيّة الّتى هى علّة و مبدء واقعاً و حقيقةً .

وأيضاً فرق بين العلّة والمعلول فى باب الماهيّات و لوازمها ، وبينهما فى باب الوجودات و آثارها ، من حيث إصل حقيقتها الوجوديّة ، مع قطع النّظر عن تنزّلها و انصباغها بصبغ الماهيّات . فإنّ العلل الظّاهريّة ليست عللاً حقيقة ، بل هى معدّات و شرائط لتأثير ما هى علّة حقيقة ، فلاضير فى اختفائها و اظهار المعاليل الظّاهرية لها عند من لم يشاهدها و لم تظهر له . و كذلك المهيّة بالنسبة ألى لوازمها ، لأنّها جميعها أمور اعتباريّة - «إن هِىَ إلّا اَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا اَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا اَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ »[1] - يمكن ان يظهر اللّوازم فى بعض الأذهان قبل الملزومات . وهذا بخلاف العلل الحقيقيّة و المؤثّرات الوجودية ، اذ لا يمكن ان يشاهد المعلول فيها من دون شهود العلّة فضلاً عن أن يشاهد قبلها .

و ايضاً لانّ المشاهدة نوع من الوجود ، وهو طرٌ من ناحية حقيقة الوجود ومرتبة منها . فلوصار مشاهدة مرتبة الوجود سبباً لمشاهدته ، لزم ان يصير الدّليل نفس المدلول ، او حصول المدلول قبل الدّليل .

و ايضاً مشاهدة المعلول حضوره عند من يستدلّ به على العلّة . و هذه المشاهدة و الظّهور ايضاً معلول للعلّة ، فظهوره إمّا بنفس ذاته ، فيلزم ان لايكون ما فرضناه معلولاً ، هذاخلف . و إمّايظهر بغيره ، فننقل الكلام إليه ، حتّى ينتهى الى حقيقة الوجود ،

---

۱ - النجم (۵۳) ، ۲۳ .

الّتی هی من وراء کلّ شیء محیط .

و أیضاً لو صار مرتبة من الوجود دلیلاً علیه . فإمّا أن تکون سبباً لمشاهدة أصل حقیقته ، فقد دریت أنّ الوجود من حیث حقیقته وکنهه غیر مشهود لأحد أصلاً و إن کان من حیث أسمائه و صفاته و مراتبه ، فلا یکون دلیلاً علی حقیقته من حیث حقیقته ، فثبت ما قلناه .

و أمّا ماقیل من حدیث الاکتساء ، فهو مؤیّد لما قلناه من أنّ حقیقة العلّة ، من حیث کنه مغرب ذاتها ، سیّما حقیقة الوجود ممّا لایمکن أن تصیر مشهودة بسبب غیرها و معالیلها . لأنّ المشهود فی المثال لیس حقیقة العلّة بحقیقتها ، بل من جهة ظهورها و من حیث مرتبتها و تجلّیها الّذی هو دون المتجلّی ، مع أنّ التّجلّی فی الأحدیّة محال ، فلابدّ من کثرة لاتکون حاصلة فی حاقّ ذات العلّة و أحدیّتها کما لایخفی . نعم حقیقة الوجود ، الّتی لا تقبل العدم بذاتها و لذاتها ، من حیث مرتبة واحدیتها الأسمائیّة ، یمکن تصوّر الحدّ[1] و البرهان لها ، بل حدّ کلّ شیء و برهانه حدّها و برهانها عند من اکتحل بصره بنور التّوحید ، و إن کانت هی أیضاً من جهة أُخریٰ لاحدّ لها ولا برهان علیها .

فإن قلت : إذا لم یکن ماسواه برهاناً علیه ، فلا یمکن أن یکون ، تعالیٰ شأنه ، برهاناً علیه ، مع أنّه قد تطابقت العقول وَ اَلسِنَةُ اهل التمیز و المعرفة علی أنّه البرهان و الدّلیل علی کلّ شیء . بیان اللّزوم : أنّه لمّا کان بحقیقته المقدّسة غیر مکتنه و لامشهود لأحد ، فلا یمکن أن یکون شهوده ذهناً أو خارجاً علّة لشهود غیره . و لو کان باعتبار تجلیاته و أسمائه و صفاته ، و مرتبة الواحدیّة و الأحدیّة الذّاتیّة ، و التّعیّن الأوّل والثّانی ، فهذا مع أنّه مستلزم للمطلوب : من عدم کونه بذاته المقدّسة برهاناً علی شیء ، لیس بصحیح فی نفسه . إذ کما أنّه لایمکن اکتناه حقیقته المقدّسة ومشاهدة ذاته الوجوبیّة ، لایمکن أیضاً اکتناه أسمائه و صفاته و حضرة أحدیّته و واحدیّته ، لما قد تقرّر فی مقارّه

---

۱ ـ المراد بالحد ؛ الحد الوجودی کما مر فی المنطق من ان المعلول حد ناقص للعلة والعلة حد تام للمعلول ؛ منه ، قده .

من أنّ الاسم عين المسمّىٰ من وجه و أنّ كمال الإخلاص له نفى الصّفات الزّائدة عنه، تعالىٰ.

قلت : التّصديق بوجوده، تعالى ، غير متوقف على اكتناه حقيقته المقدّسة و مشاهدة ذاته الوجوبيّة، بل هو، تقدّست أسمائه و تعالىٰ شأنه، لمّا كان دالّاً علىٰ ذاته بذاته، فكفىٰ به دليلاً على ذاته و شهيداً و برهاناً على كلّ شيء غير ذاته: «اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»[1]. و أمّا غيره فلمّا كان فى ظهوره محتاجاً إلى فيضه و سبب جوده، و هو نفس الفقر و الفاقة إليه فى وجوده، فلا يمكن أن يصير مشهوداً بدون شهوده، حتّىٰ يصير دليلاً يدلّ عليه، مع أنه ليس لغيره من الظّهور ما ليس له، حتّىٰ يكون هو المظهر له. فصدق فيه : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ[2] و هُوَ بكلّ شيءٍ مُحيط، و ما قال به أعرف الخلق به فى دعائه : «متىٰ غِبْتَ حتّىٰ تحتاج إلى دليل يدلّ عليك، و متىٰ بعدتَ حتّىٰ تكونَ الآثار هى الموصل إليك».

فان قلت : فكما أنّ التّصديق بوجوده لايتوقّف على اكتناه حقيقته و ذاته، فكذلك التّصديق بوجود الآثار لايتوقّف على اكتناء حقيقتها الّتى هى ظلّ حقيقته، ولا يمكن اكتناهها من دون مشاهدة ذاته، بحكم ذوات الأسباب لا تعرف إلّا باسبابها.

قلت الأمر فى الماهيّات، و إنْ كان كما بيّنته و صوّرته، إلّا أنّ فى الوجودات ليس الأمر كذلك، إذ ليس لها حقيقة غير الوجود، حتّىٰ يمكن التّصديق بالوجود من دون مشاهدة الحقيقة و ملاحظتها. مع أنّا لو سلّمنا ذلك، فلا شكّ أنّ التّصديق بوجود الشّيء لاينفكّ عن شهوده، ولو لابالاكتناه؛ وقد دريت أنّ شهود المعلول من دون شهود العلّة ولو بالشهود النّاقص مُحال. لأنّه من جميع الجهات و الحيثيّات ربط صرف و فقر محض إليها، كما قال قطب الموحّدين و خاتم الأولياء أجمعين، عليه السّلام : «ما رايت شيئاً إلّا وقد رأيتُ اللهَ قبله و بعده و معه و فيه».

---

۱ ـ فصلت (۴۱)، ۵۳.

۲ ـ الشورى (۴۲)، ۱۱ : «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

فأن قلت : ما ادّعيته مخالف لما قد قضت الضّرورة على خلافه . فإنّا نرىٰ جمعاً غفيراً من العقلاء قد أنكروا الصّانع مع تصديقهم بوجود المحسوسات ، بل و غيرها . مع أنّ الشّىء المحسوس الإحساس به كافٍ فى التّصديق بوجوده ، ولا يتوقّف على الإحساس بعلّته سيّما فيما هو برىء عن مجانسة الحسّ و الحاسّ و المحسوس .

قلت : أوّلاً ، كلّ من انتحل إلى شريعة العقل و الإدراك و كان له أدنىٰ دِرْيَةٌ و شعور معترف بوجود الصّانع النّاظم لنظام العالم ، و المفيض لحقائق الممكنات الجائزات و المعطى لهويّات الحادثات الفاقرات من حيث لايشعر ؛ إلّا أنّ النّزاع و الاختلاف إنّما هو فى الالقاب و الأسامى ، فطائفة عبرت عنه بالدّهر ، و فرقة بالطّبيعة ، و أخرى بالقدماء الخمسة ، و بعض بالأجرام الصّغار الصّلبة ، إلى غير ذلك من الألقاب والأسامى المذكورة فى محلّها .

و ثانياً . الإدراك البَسيط و العلم المفرد السّاذج حاصل لكلّ أحد بالمبدء الأعلى و الواجب الوجود الحقّ ، تعالىٰ شأنه . فيكون كلّ ذى إدراك و معرفة مصدِّقاً بوجود العلّة قبل المعلول وبعده ومعه وفيه ، بالإدراك البسيط ، و إن لم يكن له علم بذلك الإدراك و المعرفة فى بعض الموجودات ، كما أخبر ، تعالىٰ ، به فى القرآن المجيد و الفرقان الحميد بقوله ، تقدّست أسمائه : «إن مِّنْ شَىءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِه[1]» الآية . وقيل بالفارسية فى هذا المعنى :

دانش حقّ ، ذوات را فطريست

دانش دانش است ، كان فكريست

فجميع الموجودات الآفاقية والأنفسية مفطور على معرفته ، تعالىٰ شأنه ، بالفطرة «الّتى فَطَرَ الله النّاسَ عَلَيها»[2] ، مجبول على حمده و تسبيحه و الاعتراف به قبل معرفة كلّ شىء ، حتّىٰ ذاته و حقيقته و مهيّته و إنّيّته .

---

١ ـ الاسراء (١٧) ، ٤٤ .

٢ ـ الروم (٣٠) ، ٣٠ : «فطرت الله التى فطرالناس عليها» .

و ثالثاً ، قد عرفت أنّ عرفان البسائط الوجوديّة ، و الإنّيات المحضة السّاذجة لايكون إلّا بالعلم الحضوريّ الشّهوديّ النّوريّ ، والمدّعیٰ : أنّ مشاهدة المعلول ، من الجهة الّتی بها معلول ، و الحضور معه ، لايمكن إلّا بمشاهدة العلّة و الحضور معها ، والعلم بالمحسوسات ، و إن كان من طريق الحسّ ، إلّا أنّ الحَكَم العدل والمصدّق بوجود الأشياء و حدوثها هو العقل و هو بالعلم الحصوليّ الصّوريّ لايدرك إلّا مفاهيم الاشياء و ماهيّاتها . فلذلك قد يتأخّر تصديقه بوجود العلّة عن تصديقه بوجود المعلول ، من جهة أنّه لم يعرف العلّة إلّا من حيث اتّصافها بمفهوم الوجود ، و أنّه مصداق الوجود والعلّة و الشّیء و نحوها ، لا من جهة وجودها الخاصّ بها .

و رابعاً ، مما شهدت به ضرورة العقل ، أنّ عرفان المعلول من أیّ طريق كان : من طرق الحسّ ، والخيال ، والعقل ، و نحوها لايمكن إلّا بعون العلّة و حولها و قوّتها . فإنّ المعرفة و الإدراك أيضاً معلول محتاج إلى العلّة . فكما أنّ ذات المعلول ظلّ ذات العلّة ، فكذلك العلم و المعرفة به إنّما يكون بنورها الفعلی و إفاضتها العلميّة . فإذا كان عرفان المعلول بسبب العلّة ، ثمّ : صار هو دليلاً عليها فی نظر العقل المشوب و الإدراك الضّعيف ، لو سلّم ذلك ولو فی موطن العلم الارتسامی ، لم يكن الدّليل على العلّة بالحقيقة ، إلّا ذاتها الحقّة ، لا المعلول الّذی هو شأن من شؤونها . و أيضاً المعلول ، لمّا كان طوراً من اطوار العلّة و ظهوراً من ظهوراتها ، فلا يمكن أن يصير دليلاً على العلّة من جميع شؤونها و جهاتها . بل لو فرض دلالته عليها ، لكان دليلا عليها من الجهة الّتی هی بها علّة له ، و هو بها معلول ، و قد تقرّر فی محلّه أنّها[1] عين ذات العلّة و المعلول ، و أنّ ذات المعلول نفس الرّبط بالعلة ، و معلوم أنّ مشاهدة الرّبط و ملاحظة الوجود الحرْفی ، لا يمكن إلّا بمشاهدة ذی الرّبط و ملاحظته ، فكيف يمكن أن يصير المعلول دليلاً على العلّة ومثبتاً لها .

و أيضاً دلالة المعلول على علّته ، متوقّفة على العلم بالعلّيّة ، و أنّه كلّما وجدت

---

۱ ـ ای : «ان الجهة التی هی بها علة».

العلّة يجب وجود المعلول . فان حصل العلم بوجود المعلول مطلقاً ، فإمّا أن يحصل بسببه العلم بوجود العلّة المعيّنة ، أو يحصل العلم بوجود علّة ما . و الأوّل ليس بممكن أصلاً لوكان المشهود المعلول ، لا من الجهة الّتى هو بها معلول للعلّة المعيّنة . و إن حصل العلم بعلّة ما ، فلم تكن العلّة المعيّنة معلومة بسبب العلم بالمعلول . و إن حصل العلم بالمعلول ، من الجهة الّتى هو بها معلول للعلّة المعينة ، فهذا لايمكن إلّا بالعلم بالعلّة المعيّنة ، لاغير : من جهة أنّ مشاهدة الربط قبل ملاحظة ماهو[1] ربط به مُحال فى شريعة البرهان .

و أمّا ماذكر من حديث المشاهدة والوجدان ، و دلالته على صحة مادّعى من إمكان دلالة المعلول على علّته حقيقة ـ كما يترائى من أنّه يحصل الاحساس بالمعلول قبل الإحساس بالعلّة ، ثم يحصل العلم بها بسبب الإحساس بالمعلول ، مثل أنّه يحسّ بحرارة النّار ، ثم يحصل بسببه العلم بوجود النّار ـ فلادلالة فيماذكر أصلاً . فإنّ الإحساس بالحرارة الخاصّة عين الإحساس بالنّار ، لا أنّه حاصل قبله . و أمّا العلم الحصولى الارتسامى بوجودها ، من قِبَل العلم بالحرارة ـ لو فرض تأخّره عن الإحساس بالحرارة ـ فهذا مما لادلالة فيه . لأنّ المعلوم فى العلم الارتسامى ليس وجود العلّة من حيث وجودها الخاصّ بها ، بل من حيث أنّه مصداق لمفهوم الوجود و الشّىء مطلقا و نحوهما .

و بالجملة لواريد بالدّليليّة الدّليليّة الحقيقيّة ، فليس على الحقّ ، تعالىٰ ، من غيره دليل أصلاً : إذ ليس فى الدّار غيره ديّار . ولو فرض الممكنات غيرآله ، فالممكن الوجود بالذّات ممكن الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات ، الّتى منها الحيثيّة الدّليليّة و المرآتية فهو محتاج فى دليليّته إليه ، تعالىٰ ، فهوالدّليل على ذاته ، لاماهو فيء ذاته . ولو اريد بها الدّليليّة الاصطلاحيّة والدّلالة فى العلم الحصولى الارتسامى ، فهذا صحيح من وجه ، و غير صحيح من جهة أخرى ، كما أشرنا اليه ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : «**كالثّابت العين**» الخ ۱۶/۳ .

قد ذكر تعاريف متعدّدة للوجود والعدم فى الكتب المبسوطة : مثل قولهم الموجود

---

۱ ـ اى : «الربط» .

ما یکون فاعلاً أو منفعلاً ، أو ینقسم إلیٰ الحادث و القدیم ، أو ما یمکن أن یخبر عنه ، أوالثّابت العین والمنفیّ العین . و وجه لزوم الدّور فی هذه التّعاریف ، لواُرید بهاالتّعریف الحقیقیّ ، أو لزوم التّعریف بالأخفی[1] ، واضح : من جهة أن الکون و الثّبوت مراد فان للوجود ، و أنّ الموجود مأخوذ فی التّقسیم إلی الفاعل والقابل والقدیم و الحادث و نحوهما و الإمکان سلب الضرورة عن طرفی الوجود و العدم . إلّا أنّ الدّور فی الأخیر مضمر ، و فی غیره مصرّح ، إلّا أن یجعل الوجود الرّابطی أیضاً من أقسام الوجود ، و یجعل لزوم الدّور فیه من جهة أخذ وجود امکان الخبر له ، فیکون مصرّحاً فیه أیضاً ، إلّا أنّه لااختصاص له بهذا ، بل یجری فی الجمیع .

ولکن لودقّقت النظر ، علمت أنّ بعض هذه التّعاریف مرجعه إلی تعریف الشّیء بنفسه ، و تقدّمه علی نفسه ، لا إلی الدّور المستلزم لتوقّف الشیء علی نفسه ؛ فتدبّر !

وإنّما لم یذکر التّعریف الّذی ذکروه للعدم ، مع أنّه قد جعل أولی الغرر من المقصد الاوّل : فی الوجود والعدم ، إمّا لانّه یعرف بالمقایسة إلی تعریف الوجود ، و إمّا لأنّه من حیث أنّه عدم و نفی صرف ، مما لاخبر عنه أصلاً ولاصورة له فی الاذهان ، حتّی یعرف بالتّعریف الحقیقیّ أوالإسمی . فلو عرّف بتعریف أو عبّر عنه بتعبیر ، فذلک من جهة إضافته إلی الوجود ، و استشمامه من هذه الحیثیّة رائحة من الوجود . و بعبارة أخری ، لمّا کان نور الوجود وسع کلّ شیء حتّی عدمه و نقیضه ، سرت أحکامه فیه أیضاً ، فعرّف نقیضه و مقابله بمقابل تعریفه ، من جهة أنّ المعرّفیّة من جملة أحکامه و أحواله . فبعد بیان تعریفه لایحتاج إلی بیان تعریف مقابله ، من جهة أنّ الاشیاء تعرف بمقابلاتها و نقایضها ، و من جهة أنّ التّعریف بالحقیقة لما اتّسعه نورالوجود . و إمّا لأنّ المعرَّف إنّما هو مفهوم العدم ، وهو من الوجودات أو الموجودات الذهنیّة . و إمّا لانّ المبحوث عنه فی الفلسفة الأولیٰ الوجود والموجود ، و أمّا العدم و المعدوم ، فالبحث عنه بالعرض: إمّا من جهة أوله إلی البحث عن الوجود ، أو من جهة نفعه فی البحث عنه ، فلانظر للفیلسوف إلی العدم بالأصالة ، حتیٰ یحتاج إلی بیان جمیع ما أدّی[1] إلیه نظر الغاغة العامّة من المسمّین

بالمتکلّمین فی هذا الباب و أمثاله .

و فی التّعبیر بالثّابت العین ، دون ثبوت العین . إیماء إلی بساطة مفهوم المشتق ، و اتّحاد الموجود مع الوجود حقیقةً و ذاتاً . و أنّه ثبوت و ثابت بذاته ، کما أنّه وجود و موجود بذاته ، لا من حیث اتّصافه بأمر آخر و احتیاجه إلی حیثیّة تقییدیّة زائدة ، کالمهیّة . فکانّ المعبر به[1] ممن استشمّ رائحة التّحقیق و وصل إلی مابلغ إلیه نظر الفهلویّین من الحکماء الشّامخین فی أمر الوجود .

إن قلت : بناء علی جعل نقیض هذه التّعاریف تعریفاً للعدم ، یصیر تعریف العدم مالایمکن أن یخبر عنه ، مع أنّ هذا الحکم إخبار عن العدم بعدم الإخبار ، و هل هذا إلّا التهافت ؟

قلت : هذه و أمثالها من الشُّبه نظیر شبهة المجهول المطلق ، وقد ذبّت : باختلاف الحمل ، و أنّه مجهول مطلقاً بالحمل الأوّلی الذّاتی ، و معلوم بوجه مّا بالحمل الشّایع الصّناعی ، و من شرائط التّناقض اتّحاد الحمل . و فی المقام ما هو عدم بالحمل الأوّلیّ ممتنع الخبر عنه ، و لمّا کان هو بالحمل الشّایع من المفاهیم الموجودة فی الذّهن ، أخبر عنه بامتناع الخبر . فالمراد أنّ الموجود ممکن الخبر عنه من جمیع الجهات و بأیّ حمل کان ، بخلاف العدم ، فانّه ممتنع الخبر عنه من حیث أنّه عدم و نفی صرف ، و إن أمکن الخبر عنه من جهة أنّه مفهوم من المفاهیم ، و اتّسعه نور الوجود .

و یمکن أن یکون التّعبیر بالثّابت العین للإشارة إلی أنّ الوجود لیس بقابل لنقیضه و مقابله أصلاً ، بخلاف المهیّة ، فإنها قابلة للاتّصاف بالعدم ، و إذا اتّصفت به لایبقی عینها و ذاتها أصلاً . أو للإشارة إلی أنّ اتّصاف الوجود بالتّغیّر و التبدّل و التّجدّد و الحرکة ، عند غایة نزوله و انبساط نوره ، لیس من جهة ذاته و حقیقته ، بل من جهة تشابکه بالعدم و اتّحاده مع المهیّات و انصباغه بصبغ زجاجات القوابل الامکانیّة ، فهو ، من حیث أنّه وجود ثابت العین و الذّات ، لا تبدیل لکلماته أصلاً .

---

۱ ـ ای : «بالثابت العین».

أو إشارة إلی ما أدّی[1] إلیه ذوق الموحّدین ، من أنّ الوجود و الموجود الحقیقیّ منحصر فی الواجب ، تعالیٰ ، و الباقی أفیاء أسمائه و صفاته و أشعة لمعات[1] ذاته و عکوس سبحات وجهه ، و یعبّر عنه بـ«نمود» الوجود . فهو «الَّذی فِی السَّماءِ إلٰهٌ وَ فِی الأَرْضِ إلٰهٌ »[2] ، و ثابت بذاته و حقیقته فی جمیع المجالی و الحضرات ، منزّه عن التّغییر و التّبدیل و الاتّصاف بصفات الأکوان و المحدَثات ، بخلاف الحقائق الإمکانیة و المهیّات الجوازیّة ، فإنّها متجدّدة آناً فآناً بمقتضی : «بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ[3]» و کلّ یومٍ بل آنٍ هو فی شأن من الشؤون ، الّتی تبدیها و لا تبتدیها . أو إشارة إلی أنّه ثابت الذّات ، متبدّلة الشئون : «أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِی السَّماءِ »[4] . و بالجملة : إرادة کثیر من معان العین مناسب للمقام ، علی ما سنشیر إلیه فی مستأنف الکلام .

و المراد من الامکان فی التّعریف المذکور ، علی ما ذهب إلیه کثیر من المتکلمین ، الامکان الخاصّ ، کما هو المستفاد من تقریرهم فی بیان الدّور ، فان وجود الخبر و عدمه بالنّسبة إلیه علی السّواء . و لکن یمکن أن یکون المراد به الإمکان العامّ ، الّذی یجتمع مع الوجوب و الامتناع الخاصّ . فانّ الوجود ، باعتبار غَیب هویّته الوجوبیّة الالهیة ، ممّا لا خبر له أصلاً ، إذ لا اسم له و لا رسم حتّیٰ یمکن أن یخبر عنه . و باعتبار مرتبته الواحدیّة و الالهیة و ربوبیّته واجب الخبر عنه « إنْ مِنْ شَیْءٍ إلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لٰکِنْ لاتَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ » [5] و یمکن أن یراد بالإمکان ما یعمّ الجهات الثّلث ، إذ باعتبار مراتبه النّازلة و درجاته السّافلة ممکن الخبر عنه بالامکان الخاصّ ، لانّه یمکن

---

۱ ـ بالاصل : «لمعاته» .

۲ ـ الزخرف (۴۳) ، ۸۴ : «وهو الذی فی السماء اله و فی الارض اله و هو الحکیم العلیم » .

۳ ـ ق (۵۰) ، ۱۵ .

۴ ـ ابراهیم (۱۴) ، ۲۴ .

۵ ـ الاسراء (۱۷) ، ۴۴ .

أن يخبر عنه بأنّه شيء وموجود و ثابت و نحو ذلك .

فإن قلت : الخبر بالنّسبة إلى المراتب السّافلة واجب لا ممكن ، إذ كلّ موجود مخبرعنه بانّه موجود وشيء . قلت : كون الشيء فى حدّ ذاته قابلاً لان يخبرعنه ، وله شأنية الخبر عنه غير ملازم لفعلية الخبر و وجوبه . و بعبارة أخرى : شأنية الخبر عنه ثابتة له بالوجوب ، إلّا أنّ نفس الخبر ثابت له بالامكان الخاصّ ؛ فتأمّل !

فإن قلت : العدم أيضاً ممكن أن يخبر عنه باعتبار مفهومه ، بل مطلقاً ، و لو بأنه ممتنع ونحو ذلك . قلت : قد مرّ أنّ إمكان الخبر بالنّسبة إليه ليس من حيث أنّه عدم ، بل من جهة مفهومه الذّهنىّ و مشموليّته لنور الوجود فى موطن التّصور . و بالجملة يجب أن يتذكّر ما اسلفناه فى ذلك : من اختلاف نحوى الحمل و غيره ، حتّى[1] تدفع الشّبهة بحذافيرها .

فإن قلت : ما ذكر من التّعاريف إن كان لحقيقة الوجود فى قبال المفهوم ، يمكن أن يكون المراد من الثّابت العين ما أفدته من المعانى ، ولكن لو كان لمفهوم الوجود ، كما يرشد إليه قوله : «مفهومه من أعرف الاشياء» الخ ، لم يكن ما أفدته مناسباً للمقام ، كما لايخفى[1] . و أيضاً ، مفهوم العدم مشارك مع مفهوم الوجود فى إمكان الخبر ، فلا يخرج من التّعريف مفهوم العدم بل يدخل فيه ، مع أنّ المقصود إخراجه عنه . و أيضاً ، لا يستقيم تعريف العدم بأنّه مالايمكن الاخبار عنه .

قلت : التّعاريف المذكورة فى المقام ، بناءً على كونها لفظيّة ، لاضير فى أن تجعل لحقيقة الوجود أو لمفهومه و عنوانه ، إلّا أنه يكون على بعض التّوجيهات من حيث فنائه فى المعنون و حكايته عنه أو سراية حكمه إليه ، لامن حيث ذاته . والفرق بينه و بين العدم من جهة أنّ مفهوم الوجود ممكن الخبر من جهة نفسه ومن جهة معنونه ، و هذا بخلاف مفهوم العدم ، إذ لايمكن أن يخبر عن معنونه من حيث هو أصلاً .

قوله : **«أى مطلب ما الشّارحة» الخ ١/٤**

أقول : أى الشّارحة اللفظيّة ، وكلامه ، قدّه ، فى الحاشية ، و إن كان يوهم

اتّحاد مطلب الما اللّفظية مع الاسميّة ، إلّا أنّ مراده ، قدّه ، ماذكرناه ، لانّه ، قدّه ، أجلّ شاناً من أن يخفىٰ عليه الفرق بين الما اللّفظيّة والاسميّة . و يكون نظره ، قدّه ، إلى الموارد الّتى يتّحد فيها المطلبان ، مثل ما لوكان اللّفظ فى عرف اللّغة او الاصطلاح موضوعاً لما هو ماهيّة الشّىء و حقيقته واقعاً . فانّه فى مثله ، قبل العلم بوجود ذلك الأمر، لايكون إلّا مطلب واحد . وهو مطلب الما اللّفظيّة ، إذ هو بعينه مطلب الاسميّة . و لمّا كان المقام من هذا القبيل ، لم يفرق ، قدّه ، بينهما فى المقام . لأنّ الفرق بين الامرَين ، فيما لوكان الموضوع له اللّغوى غير ماهية الشّىء و حقيقته ، لايمكن أن يخفىٰ على ذى مسكة . فإنّه لوعُرّف بما يرادفه لغةً كان التّعريف لفظيّاً و إن عرف بجنسه و فصله قبل التصديق بوجوده ؛ كان التّعريف اسميّاً ويصير بعينه بعد إثبات الوجود حقيقيّاً ، وهذا بخلاف الاوّل ، فإنّه لايمكن أن يصير حقيقيّاً أصلاً .

و إنّما عبّر عنه بـ« پاسخ پرسش نخستين » ، لانّ السّؤال عن الشّىء يكون غالباً بعدالعلم بمدلوله اللّفظىّ ، فيكون المسؤول عنه ، قبل العلم بوجود الشّىء ماهيّة مسمّاه ، الّتى هى مطلب ماء الاسمية . فنظره ، قدّه ، إلى الغالب ، و عبّر عنه بهذا التّعبير ، و لم يفرق بين المطلبين ، مع أنّ الماء الاسمى ليس جواباً للسّؤال الاوّل ، كما لايخفىٰ .

قوله : **«لأنّه مبدء أوّل لكلّ شرح»** الخ ٤/٤ .

و ذلك ، لانّ كلّ ماهو شارح لشىء يجب أن يكون موجوداً ، ولو فى الاذهان حتّىٰ يمكن أن يصير شارحاً له ، إذ المعدوم مطلقاً ليس بشىءٍ ولاخبر عنه ولاصورة له ، من حيث أنّه معدوم مطلق حتّىٰ يمكن أن يشرح شيئاً آخر . فكلّ شرح إنّما يحصل بالوجود ، فهو المبدء الاوّل لكلّ شرح . وهذا بخلاف غيره ، لانّ غيره إمّا العدم المحض اوالمهيّة . والعدم ، كما عرفت ، ليس بشىء ، حتّىٰ يمكن أن يصير شارحاً لشىء . والمهيّة مع أنّها وجود خاصّ ذهنى ، لو لم تكن موجودةً اصلاً تكون كالعدم المحض فى عدم إمكان الشّارحيّة . فكلّ شرح إنّما يتحصّل بالوجود ، فهو السّبب الاوّل لكلّ شرح. فلا يمكن أن يشرح ، لانّ شرحه إمّا بنفسه ، فيلزم توقف الشّىء على نفسه ، و إمّا بغيره ، وقد عرفت أنّ غيره ، من حيث أنّه غيره لايمكن أن يصير شارحاً له ، بل هو

إن صار شارحاً لشیء أومشروحاً ، فانّمایصیر کذلک بالوجود ، فلو صارالوجود مشروحا به لزم الدّور ؛ و لا یمکن دفع‌الدّور بتعدد الجهة . اذ کلّ جهة تفرض شارحة للوجود ، یجب أن تکون من جهة شارحیّتها موجودة ، و إلّا لم تصلح‌للشّارحیّة . فلا یمکن فرض جهة للشّارحیّة ، لاتتوقف من تلک‌الجهة علی‌الوجود ، حتّی[1] یدفع الدّور بتعددالجهة . و أیضاً ، لو فرضنا للوجود شارحاً ، فیکون مقدّماً علیه ، فلا یکون الوجود مبدء اوّل[1] لکلّ شیء ، بل ما هو شرح له یکون هوالمبدء الاوّل .

فإن قلت : لمّا تقرر فی محلّه ، أنّ للوجود أفراداً متخالفة أو مراتب متعددة ، فلا محذور فی أن یصیر الشّارح لفرد من الوجود موجوداً بوجود آخر ، لا یحتاج فی أن یُشرَح بما هو شرح له ، و هو أیضاً ینشرح بفرد آخر و هکذا ، و لا ینتهی إلی فرد لایحتاج إلی شرح . ولوکان هذا تسلسلاً ، لکان تسلسلاً فی‌العلل الاعدادیّة ، وقد تقرّر فی محلّه عدم امتناع التّسلسل فیها .

قلت : أوّلاً : الکلام لیس فی مراتب الوجود و أفراده ، بل فی نفس الوجود و حقیقته ، من حیث هی هی ، أو فی‌المفهوم ، من حیث حکایته عن الحقیقة علی مذاق التّحقیق . ولاشکّ أنّها لواحتاجت إلی شرح ، لکان شارحها غیرنفسها وغیر فرد من أفرادها ، أو غیر مرتبة من مراتبها ، و إلّا لزم تقدّم الشّیء علی نفسه ، من جهة تقدّمها علی فردها و مرتبتها .

و قد عرفت أنّ غیرها لا یمکن أن یصیر شارحاً لها . لأنّ شارح الشّیء یجب أن لایکون مبائناً له ، و غیرالوجود غیر ملائم ولا مسانخ له ، فلا یمکن أن یصیر شارحاً له . فلوکان غیره شارحاً له ، فمع أنّه مستلزم للدّور و غیره من المحذورات ، یلزم انشراح الشّیء بنقیضه ، أو ما هو فی قوة نقیضه ، وهذا محال ممتنع .

و ثانیاً : لوکان فرد من‌الوجود محتاجاً إلی‌الشّرح ، من حیث أنّه وجود ، لاحتاج کلّ وجود إلیه . و حینئذ فلو صار فرد منه شرحاً لفرد آخر ، فإمّا أن‌یکون شرحاً له ،

---

۱ - بالاصل : «اولا».

من حيث أنّه موجود ، فيلزم التّرجيح بلامرجّح ، لانّ نسبة طبيعة الوجود إلى أفرادها و مراتبها واحدة ، بل يلزم شارحيّة الشّيء لنفسه . و إمّا أن يكون شرحاً له ، من حيث أنّه موجود مقيّد و متعيّن ، فيلزم انشراح الشّيء بنقيضه أو ماهو فى قوّة نقيضه . لانّ التّعيّن انّما يحصل بغير الوجود ، لانّ صرف الوجود لايثّنى و لا يتكرّر ، و كل تعيّن مبائن للتّعيّن الآخر بالذّات . و أيضاً الفرد الشارح إمّا أن لايحتاج إلى الشّرح من حيث أنّه موجود فيكون الوجود ، من حيث هو ، غير محتاج إلى الشّرح . وإمّا أن يحتاج إليه من حيث هو كذلك ، فيحتاج إلى شارح آخر فلو انتهى إلى موجود ، لايحتاج إلى الشّرح من حيث هو موجود ، فثبت المطلوب ، ولولم ينته إليه يلزم التّسلسل.

وقولك هذا تسلسل فى العلل الإعدادية ، من جهة أنّ الافكار معدّات للنّتائج ، مختلقٌ باطل . لانّ الكلام فى العلل القواميّة أو الشّارحة ، و هى يجب أن تكون متصوّرة حاصلة معاً فى الذّهن ، و عند لاتناهيها يلزم التّسلسل الممتنع ، مع امتناع إحاطة النّفس بالامور الغير المتناهية دفعةً ، ولو لم يلزم الاحاطة الدّفعيّة والاجتماع فى الوجود ، فالاحاطة التّدريجية أيضا غير حاصلة هيٰهنا ، نظراً إلى حدوث النّفس النّاطقة المبرهَن عليه فى محلّه ؛ فتامّل [1] !.

فان قلت ما المراد من الوجود الّذى لاشرح له ؟ فان كان المراد منه مفهوم الوجود ، فلا نسلّم أنّه مبدء أوّل لكلّ شرح . لانّ المبدء الأوّل لكلّ شرح فى باب التّصوّرات مايكون منتهى كلّ حدّ أو رسم وشرح . و مثل هذا الشّيء يجب أن يكون جنس الاجناس أو فصل الفصول او الّلازم القريب للفصل ، كالحسّاس و المتحرّك بالارادة للنّفس الحيوانيّة ، لواحد منهما ، ومفهوم الوجود لاشكّ أنّه ليس كذلك باتّفاق جميع الحكماء ؛

---

۱ - اشاره‌است باينكه بنابرقدم نفس ممكن است گفته شود : نفس در زمان غيرمتناهى آنرا دريافته ، يا بنابرحدوث نفس هم بگوئيم : نفس در أثر كمال تمام مقومات را درعقل فعال رؤيت كند ، و در آنجا هم چون بوجود جمعى بتبع وجود عقل فعال موجودند . پس احاطه بر امور غيرمتناهيه و تسلسل لازم نمى‌آيد ؛ اللهم مگر بر عقيده آنانكه مدركات آنرا تفصيلى ميدانند. منه.

مع أنّه بالمعنى المصدری من الأمور الاعتباریة الّتی لایمکن أن تصیر جنساً أو فصلاً لشیء أصلاً ، بل هو زائد فی الجمیع عندالجمیع . ـ و إن کان المراد منه حقیقة الوجود ، فهی مما لایمکن حصولها فی الذّهن ، فضلاً عن أن تکون مبدء أوّل لکلّ شرح ذهنیّ و تعریف حقیقیّ أو اسمی .

قلت : یمکن إرادة الأمرین جمیعاً أمّا الأوّل فلانّ مفهوم الوجود مساوق مع مفهوم الشّیء ، و الّذی و الأمر ، و نحوها . و ما من تعریف ذهنیّ إلّا أخذ فی معَرِّفه أنّه شیء ، أو موجود ، أو أمر کذا . لانّه أعمّ المفهومات التّصوّریّة ، و لو لم یکن بعنوان أنّه جنس ، أو فصل لشیء منها ، بل من جهة أنّه من لوازم کلّ شیء ، و ممّا لابدّ من تصوّره فی کلّ تصوّر .

فان قلت : فیلزم علی ما ذکرت انقلاب جمیع الحدود إلی الرّسم ، لترکّبها من الخارج و الدّاخل ، و المرکّب من الخارج و الدّاخل خارج . و ایضاً لازم الشّیء غیر داخل فی مقوّماته فی تصوّره ، و إلّا لزم أن لایکون لازماً بل مقوّماً له ، مع أنّ لکلّ شیء لازماً من اللّوازم ، فلو کان داخلاً فی تصوّره مع مقوّماته لزم ماقلناه ، ولولم یکن داخلاً معها فیه لم یلزم احتیاجه فی تصوّره إلیه مطلقاً .

قلنا : أولاً : إنّما یلزم ما ادّعیتَ من الإنقلاب ، لوکان المفهوم العامّ مأخوذاً فی الحدود مکان الجنس أو الفصل . أمّا لو کان من المقارنات التّصوریة مع أحدهما ، فلایلزم ذلک ، لأنّ التّعریف فی الحقیقة حینئذ بالجنس والفصل . وثانیاً : کلامنا فی التّعاریف والحدود المنطقیّة ، وهی لیست بحدود حقیقة ، ولذا قیل أنّ حقائق الاشیاء مجهولة لنا ، لمکان مجهولیّة فصولها الحقیقیّة . و قد تقرّر فی محلّه : أنّ أکثر ما عدّ من الحدود فی فنّ المیزان ، فهی من الرّسوم فی الحقیقة ، و أنّ العرض العامّ لو قیّد بالخاصّة لجاز أخذه فی التّعریف الرّسمی . مع أنّ جنس الأجناس هو مجموع المفهوم العامّ مع القیود المأخوذة فیه ، مثل أنّ الجوهر معبّر عندهم : بالمهیّة الّتی شأن وجودها فی الخارج أن لایکون فی الموضوع ، مع أنّ مفهوم المهیّة ، کالوجود والشیئیّة ، خارج عن ذوات الاشیاء . فأذاکان مفهوم

الشّىء والوجود وما يساوقهما مأخوذاً فى كلّ شرح ، فيكون هو المبدء الأوّل لكلّ شرح.

و يمكن أو يكون المراد منه الثّانى ، أعنى حقيقة الوجود ، و أن يكون المراد بكونها مبدء كلّ شرح : إمّا باعتبار أنّ عنوانها و حكايتها ، الّتى هى بوجه عينها ، مبدء كلّ شرح فى الذّهن بالوجه الّذى عرفت ، و كذا هى[1] أيضاً مبدء كلّ شرح و ظهور و إظهار فى الخارج ، من جهة أنّها الظّاهرة بذاتها و المظهرة لغيرها . و إمّا باعتبار أنّ الوجود الذّهنىّ ، الّذى هو بوجه وجود خارجىّ ، و هو من مراتبها ، مبدء كلّ شرح ذهنى ، والوجود الخارجى الّذى هو مرتبة أخرىٰ منها مبدء كلّ ظهور خارجىّ . و إمّا أن يكون المراد أنّ الوجود ، أى حقيقته ، لمّا كان مبدء كلّ ظهور فى الخارج ، يجب أن يكون عنوانه و حكايته مبدء كلّ شرح فى الذّهن ، من جهة أنّ الظّاهر عنوان الباطن ، والمجاز قنطرة الحقيقة ؛ فهى أظهر الظّواهر الوجوديّة و حكايتها أوّل الأوائل التّصوّريّة . أو المراد أنّها لمّا كانت مبدء كلّ ظهور ، فيجب أن تكون ظاهرة بذاتها فى كلّ موطن ، و إن كان ظهورها فى الذّهن من جهة حكايتها و عنوانها ، فيصير هذا الكلام من الشّيخ دليلاً على ذهابه إلى أصالة الوجود .

هذا لو أريد بحقيقة الوجود الحقيقة فى قبال المفهوم ، الّتى مرتبة منها ، عند الفهلويين واجبة و مرتبة منها ممكنة . فإنّه لاشكّ أنّ كلّ ما فى الخارج والذّهن ، بل نفس الخارج والذّهن ، من مراتبها و ظهوراتها ، وكلّ شرح ينتهى إليها . ولو أريد بها حقيقة الوجود فى مقابل الظّل ، فكونها مبدء كلّ شرح أيضاً ظاهر ، لأنّ كلّ تحقّق و شرح إنّما يتحقّق و يتحصّل بالانتساب إليها و بالإضافة الاشراقيّة النّوريّة المتحقّقة بينهما ، فهى الظّاهرة فى الذّهن و الخارج بكلّ شرح . و كلّ شرح من مراتب ظهوراتها وشرحها ، فإنّ الحيثيّات التّعليليّة والتّقييديّة لكلّ شرح و إظهار تكون منها و بها ؛ فتدبّر !

فان قلت : لِمَ قيّد المبدء بالأوّل ، مع أنّه لو لم يقيّد به و قيل و هو مبدء كلّ شرح ، أفاد ما هو المطلوب من إثبات عدم احتياجه إلى شرح ، لأنّه على ذاك التّقدير لم

---

۱ - اى : «حقيقة الوجود».

یکن مبدءً لذلک الشّرح ، مع جعله مبدءً لکلّ شرح .

قلت : لو قیل هو مبدء لکلّ شرح ، لعمّ ما لو کان مبدءً أوّلاً له [۱] ، أو مبدءً بعد المبدء الأوّل . و علی الثّانی یصیر مبدء لکلّ شرح بعد المبدء الاوّل ، و إن لم یکن مبدء لشرح المبدء الأوّل الّذی هو شرح له مثلاً ، أو هو فی عرضه . فیصیر قیدالمبدئیّة الثّانیة قرینة علی أنّ المراد هو المبدء لکلّ شرح بعد المبدء الاوّل ، أو لکلّ شرح غیر المبدء الأوّل الّذی هو شارح له . مع أنّه یمکن أن یکون زیادة هذاالقید لبیان ماهوالواقع ، لا لدخله فی اثبات ما هو المطلوب . او یکون فائدة الزّیادة أن یصیر ما فرعه علیه ، بقوله «فلا شرح له» ، ظاهراً ، غیر محتاج إلی البیان ؛ فتدبّر !

قوله : «**بل صورته**» الخ ٤/٤.

للصّورة معان : منها مابه الشّیء بالفعل ، و منها مابه یظهر ، و منها الصّورة العلمیّة ، و منهاالنّقش والعکس القائم بالمرآة اوالمنتقش فی الجدار و نحوه . و المراد بهاهنا هوالمفهوم الذّهنیّ والصّورة العلمیّة ، او ما به یظهر ، بناءً علی أن یکون المراد من الوجود حقیقته العینیّة ، فیکون المفهوم صورته . و جعلها بمعنی ما به الشّیء بالفعل ، و إن کان ممکناً بأن یراد ما به الشّیء بالفعل ذهناً ، أی یتحصّل به فعلیّته الذّهنیّة و ظهوره الذهنیّ ، و کذاالرّسم والنّقش اوکلّ هیئة و عرض ، نظراً إلی أنّ المفهوم الذّهنیّ عکس الوجود الخارجیّ و حکایة عنه عند من اکتحل بصیرته بنورالعرفان ، و إلی أنّ الصّورة العلمیّة مطلقاً من مقولةالکیف عند کثیر منهم و هی عرض قائم بالنّفس - إلّا أنّ الأنسب بالمقام هوالمعنی الّذی ذکرناه .

و قوله : « تقوم بالنّفس » یعمّ القیام الصّدوری . و فائدة ذکر هذه الجملة أنّ کون الوجود مبدء لکلّ شرح ، و کونه لاشرح له غیر ملازم لحصول صورته فی النّفس من غیر توسّط ، لاحتمال ان لا تحصل أصلاً . و نفی هذا الاحتمال لا یمکن إلّا باثبات انّ لنامعلومات حاصلة فی النّفس منشرحة ، حتی یثبت ، بضمیمة انّ الوجود مبدء کلّ

---

۱ - ای : «لکل شرح» .

شرح ، انّ صورته حاصلة ايضاً . و لمّا كان حصول ذلك مما قضت به الضّرورة و الوجدان ، لم يحتج فى بيانه الى تجشم دليل و برهان . فلذلك صرّح بقيام صورته فى النّفس لدفع هذا الاحتمال ، واكتفى به عن ذكر دليل و ترتيب قياس و إقامة برهان .

و يمكن انيكون ذكره على سبيلالتّكرار، لمجرّد الايضاح و لبيان بداهته و كيفية حصوله فى النّفس ؛ هذا المراد بالوجود [۱] فإنّه على ذاك التّقدير يكون المراد بالصّورة ما ذكرناه ، اى مفهومه الذّهنىّ و صورته العلمية . ولو كان المراد به [۲] مفهومه، احتمل أن يراد بها [۳] ماذكرناه أيضاً : بارادةالصّورة العلميّة ،لا المفهوم إذ ليس للمفهوم مفهوم. و يمكن ان يراد على كِلا التّقديرَين ما به يظهر ، إذ صورة الشّىء ما به يظهر فى الذّهن أو فىالخارج ، فيكون المعنى : بل ما به يظهر ، هو فىالذّهن يقوم فى النّفس الخ .

و كذا يمكن على التّقدير الأوّل ، أى على ان يكون المراد حقيقته ، إرادة ما به الشّىء بالفعل منالصّورة . و كذا إرادة بعضالمعانى ممكنة ، مع تكلّف بأن يراد ماتكون بهالحقيقة ظاهرة بالفعل فى الذّهن ، أى : مفهومه الّذى هو بمنزلة نقشه و رقشه و رسمه فى الذّهن ، بان يشبّه المفهوم الذّهنى بالعكس ، سيّما بناءً على مذاق القائلين بأصالة الوجود و اعتباريّة المهيّة .

و بالجملة : يمكن أن يكون مراده ، قدّه ، من هذا الكلام إثبات غناء الوجود ، من حيث مفهومه و حقيقته ، عن التّعريف الحقيقى . أمّا مفهومه ، فلما تبيّن من كلامه هذا من انّه اعمّ الأشياء ؛ و هذا مما يعلم من قوله : «لأنّه مبدء كلّ شرح» الخ . و أمّا حقيقته ، فلما ظهر من قوله : «بل صورته تقوم فى النّفس» الخ . فيكون قوله : «لأنّه» إلىقوله : «فلا شرح له» ،لبيان الجملةالأولى ، و قوله : «بلصورته» الخ . لبيانالجملة الثّانية . إذ ظهر منه انّه بسيط ، لاجزء لهذهناً و خارجاً اصلاً . لأنّه لوكان له أجزاء ،

---

۱ - الانسب : «هذا اذاكان المراد بالوجود حقيقته العينية» .

۲ - اى : «بالوجود» .

۳ - اى : «بالصورة» .

لكان صورته تقوم فى النّفس بتوسط أجزائه ، لا من غير توسّط شيء . إلّا أنّه لمّا كان بساطته مبيّنة فى مقامه ، أشار إليها فى هذا المقام إجمالاً و لم يذكرها ، تفصيلاً ؛ فتدبّر!

و قوله : « فى النّفس » من باب المثال ، فان صورة الوجود قائمة فى جميع المجالى الادراكيّة الكليّة من غير توسط ، إلّا أنّ النّفس لمّا كانت أقرب الأشياء إلينا بعدالمبدء فلذلك خصّها بالذّكر.

قوله : «حيث أنّ الوجود» الخ ٦/٤.

لماكانت الأجزاء الحدّية منحصرة عند أرباب التّحقيق بالجنس والفصل ، وكان وجود الأجزاء الخارجيّة ملازماً لإثباتها من جهة كونها مأخذاً لها ، فسّرالبساطة بنفى الجنس و الفصل . و انما جعلوا [١] الأجزاء الحدّية منحصرة فيها سيّما فى الوجود ، لوكان بفرض المحال له‌أجزاء ، لانّ وجود الجنس الّذى هو ما به‌الاشتراك الذّاتى لايمكن بدون الفصل ، فكلّ ماله جنس فله فصل ، و وجود الفصل بناء على نفى الفصل الوجودىّ مستلزم لوجود الجنس ، فكلّ ما له فصل فله جنس أيضاً . و أمّا بناء على تحقّقه [٢] و ثبوته ، فوجوده و إن لم يكن ملازماً لاثبات الجنس ، لجواز تركّب المهيّة من أمرَين متساويَين ، إلّا أنّه ملازم مع التّركيب الّذى هو منفى فى الوجود ، كما لا يخفى . وأمّا الأجزاء المقداريّة و حصولها بالفعل للشّىء فرع التّجزية وهى فرع المادّة ؛ فتدبّر!

و المراد بالبساطة : إمّا البساطة المطلقة و نفى مطلق التّركيب ، حتّى من المهيّة والوجود : بجعل الجنس و الفصل بمعنى ما به‌الاشتراك المبهم ، و ما به الامتياز المعيّن ، حتّى يشمل مثل‌الوجود والمهيّة . و إمّا بعدم احتياجه إلى البيان ، من جهة كونه مفروغاً عنه ، اذالوجود سنخ غير سنخ المهيّة ، فلا يمكن تركّبه من المهيّة و نفسه . و إنّما قدّم الفصل ، للإشارة الى تقدّمه على‌الجنس طبعاً ؛ فتدبّر !

---

١ ـ «وانما جعلنا البساطة ملازمة لنفى الجزئين» خ ل.

٢ ـ اى : «تحقق الفصل».

قوله ، قدّه : «لانّ الرسم» الخ ۷/٤.

أى الرّسم الاصطلاحىّ ، و إلّا فالمعلول رسم ناقص للعلّة بوجه ، والعلّة حدّ تامّ وجودىّ ، كما فى العلّة الايجابية ، او رسم تامّ وجـودىّ ، كما فى الوسائط الوجوديّة بالنسبة إلى مادونها .

فإن قلت : فنفى الجنس والفصل غير ملازم لنفى الحدّ ، لإمكان التّحديد بالفاعل و الغاية ، سيّما فى البسائط ، لأنّ ماهو و لِمَ هو فى البسائط واحد ، سيّما فى الوجود : فإنّ فيه ما هو و لِمَ هو و هل هو واحد ؛ و من هنا قيل ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها .

قلت : الكلام فى نفى الأجزاء الحدّيّة الذّهنيّة ، و إلّا فلاشبهة فى أنّ الوجودات المعلولة تحدّ بعللها الوجوديّة . ويكفى فى نفيها [1] إثبات البساطة بنفى الجنس والفصل . وان كان المراد نفى مطلق الاجزاء و مطلق الحدّ ، فيكفى فيه ما ذكره ، قدّه ، أيضاً . لأنّ العلّة الفاعليّة والغائيّة بمنزلة الفصل ، بل هما الفصل الحقيقىّ عند التّحقيق : من أنّ الحد و البرهان متشاركان فى حدودهما ، و هما متّحدان فى البسائط ، كما بيّنه المصنّف ، قدّه ، فى المنطق بقوله : «و فى وجودى اتّحد المطالب» . وكذا المراد بالرّسم الرّسم الاصطلاحى لا بالمعنى الأعمّ حتى يشمل الرّسوم الوجوديّة ، اذ لا ضير فى اثباتها للوجود و مراتبه ، فتدبّر !

قوله : «الّتى مقسمها» الخ ۷/٤.

لأنّ مقسمها المقول فى جواب ماهو ، وهو [2] و المهيّة و الكلّىّ الطّبيعىّ بمعنى واحد ذاتاً ، و ان اختلفتا اعتباراً .

فان قلت : مقسم الجنس والنّوع هو ما ذكرت ، أمّا مقسم الفصل والعرض العامّ و الخاصّ اىّ شىء هو فى ذاته ، أو فى عرضه العامّ او الخاصّ ؟

---

۱ ـ اى : «نفى الاجزاء» .

۲ ـ اى : «المقول فى جواب ماهو» .

قلت: المراد بشيئيّة المهيّة شيئيّة الكلّيّات الطّبيعيّة، الّتي كلّها من أقسام المفاهيم المبهمة والكلّيّ المفهوميّ. فان مقسم الكلّيّات الخمس المقول فى الجواب بمعنى المحمول، ولاشكّ أنّ المحموليّة من لوازم الماهيّات الكلّيّة المبهمة، دون الجزئيات المشخّصة. لأنّ كلّ تشخّص آب عن الحمل الّذى حقيقته الاتّحاد مع تشخّص آخر، من جهة إباء كلّ فعليّة عن الأخرى. و ما يرى من حمل الجزئى على الجزئى، ظاهرا فى قولهم: «هذا زيد»، مأول الى إرادة «المسمّىٰ بزيد» عند ارباب التّحقيق، فيصير من قبيل حمل الكلّيّ على الجزئى، إذ ليس فى المقام شخصان، حمل أحدهما على الآخر، كما لايخفى.

و هذا الكلام منه، قدّه، إلى قوله: «و لأنّ المعرّف» الخ يمكن أن يجعل دليلاً على عدم إمكان أن يعرف حقيقة الوجود و مفهومه أيضاً بالتّعريف الحقيقى: حيث أنّ مفهوم الوجود أيضاً بسيط، من جهة مطابقة الحكاية مع المحكيّ و سراية حكم المعنون الى العنوان، و من جهة أنّه لا أعمّ منه حتّىٰ يتركّب منه[1] و من غيره، و إلّا لزم وجود الكلّ بدون أجزائه. وكلّ ما يفرض مساوياً له فى العموم يكون مساوقاً له، فلا يمكن أن يصير جزء له. ولمكان أعميّته من كلّ شىء، لارسم له أيضاً، لأنّ الرّسم يميّز الشّىء عمّا عداه، وكلّ مافرض مغائراً له مصداق له، لأنّه إمّا موجود فى الخارج أو فى الذّهن حتّىٰ الاعتباريّات والمفهومات العدميّة. والشّىء العامّ المطلق، بإطلاقه وعمومه، ممتاز عن المقيّدات و الخواصّ. من دون حاجة إلى مميّز رسميّ أصلاً. هذا! لكن ذاك الدّليل الّذى ذكره المصنف، قدّه، بإفادة بساطة حقيقة الوجود ألصق و أليق، لأنّ شيئيّة مفهوم الوجود ليست من غير سنخ شيئيّة الماهيّة بوجه.

و أمّا التّعريف بالمثل و المشابه، فهو أيضاً منفيّ عن حقيقة الوجود، بل عن مفهومه. إذ ليس له مهيّة نوعيّة، حتّىٰ يتصوّر له مثل، يندرج معه فيها، و لا يشابهه شىء، حتّىٰ يجعل معرّفاً له، بل «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْء»[2]، وهو بكلّ شىء محيط. ولأنّه

---

۱ - اى: «من الاعم».

۲ - الشورى (۴۲)، ۱۱.

داخل بوجه فى التّعريف الماهوىّ ، و قد عرفت أنّها ليست من سنخ المهيّة . فقوله : «و الوجود و عوارضه» الخ ، دليل على أنّ مراده نفى التّعريف الحقيقىّ بالنسبة إلى حقيقة الوجود ؛ فتدبّر !

قوله ، قدّه : «**ولأنّ المعرّف**» الخ ۹/۴.

أى : يجب أن يكون أظهر و أجلى[1] من المعرَّف فى المعرفة ، بالنّسبة إلى السائل . و إلّا لزم إمّا التّعريف بالأخفى[1] أو التّرجيح بلا مرجّح ، بل عدم إمكان التّعريف . لأنّ المساوى مع الشّىء فى المعرفة معلوم من الجهة الّتى يكون ذلك الشّىء معلوماً بها ، و مجهول من الجهة الّتى هو مجهول بها ، فلايمكن تعريفه به اصلاً .

وهذاالدّليل يختصّ بمفهوم الوجود ، لوكان المراد بالأظهريّة ، الأظهريّة عندالذهن وفى العلم الحصولىّ . لانّ حقيقته[1] غيرحاصلة فى الذّهن أصلاً ، إلّامن جهة حكايتها وعنوانها الّذى هو مفهوم الوجود و مساوقاته ؛ اللّهم ، إلّا ان يراد الأظهريّة ، من جهة اظهريّة حكايتها من كلّ شىء ، فيمكن أن يجعل دليلاً على نفى المعرّف عن الحقيقة ، بتقريب ان يقال : لو فرض لحقيقة الوجود معرّف ذهنىّ ، لوجب ان يكون بما هو أظهر من حكايتها و عنوانها فى الذّهن . مع انّه لا اظهر من حكايتها ذهناً ، بل لا يمكن ان يحصل بغير حكايتها وعناوينها ، لان غير عنوانها لايمكن أن يصير مبيِّناً و مُظْهِراً لها فى الاذهان ، حتّى[1] يمكن أن تعرف به . ولو جعل دليلاً على نفى المعرِّف عن المفهوم ، لكان اطبق على المدّعى ولا يحتاج إلى ذاك التّقريب .

ولكن يرد عليه انّ هذامصادرة على المطلوب الأوّل : حيث أنّ النّافى لبداهة المفهوم لايسلم هذهالقضيّة . و الجواب عنه : أنّ المصنّف ، حيث اختار أنّ الحكم ببداهة الوجود بديهىّ أيضاً ، يدّعى أنّ هذهالقضية بديهيّة وجدانيّة ، لاخفاء فيها أصلاً ، و أنّ من أنكرها يكون منكراً لها باللّسان ، و قلبه مطمئنّ بالايمان . و يمكن ان يجعل هذا الكلام دليلاً على نفى المعرِّف عن مفهوم الوجود ذهناً ، و عن حقيقته ذهناً و خارجاً : أمّاذهناً ،

---

۱ - اى : «حقيقة الوجود».

فبالتّقریب الّذی ذکرناه ، و من جهة أنّ الوجود الذهنیّ و الظّهور الادراکیّ من مراتب تلک الحقیقة ، فهو فی الظّهور متأخّر عنها ، فکیف یمکن ان یکون مُظهراً لها ؟ و امّا خارجاً ، فلأنّ ظهور کلّ شیء بها خارجاً وهی أظهر من کلّ ظاهر فیه ، فکیف یتصوّر احتیاجها فی الظّهور إلی شیء غیرها ؟ و بالجملة ، لادلیل علیها مطلقاً ، لانّ کلّ دلیل یجب ان یکون أظهر من المدلول ، ولا أظهر من الوجود ، حیث أنّه الحقیقة الّتی بها ینال کلّ ذی حقیقة حقیقته ، فهو اظهر من کلّ شیء فی العلم الحصولیّ من جهة مفهومه ، و فی العلم الحضوریّ من جهة حقیقته . وهذا دلیل علی أصالته فی التّقرر والمنشائیّة للآثار .

قوله ، قدّه : «**مفهومه**» الخ ۱۰/٤.

أی من أعرف الأشیاء فی العلم الحصولیّ الارتسامیّ . و هذا دلیل علی انّ مراده من الوجود ، فی قوله : «ولا اظهر من الوجود» الخ ، مفهوم الوجود ، و من «الظّهور» الظّهور فی الذّهن .

قوله : «**و کنهه**» الخ ۱۱/٤.

إعلم : انّ الوجود قد یطلق و یراد به : مفهومه و حکایته الذّهنیّ ای ، ما یفهم من لفظه و یحصل منه فی النّفس عند إطلاقه ، و هو الموجودیّة المصدریّة . و هو امر اعتباریّ عندالجمیع ، بمعنی أنّه لیس فی الخارج شیء یصدق علیه الموجودیّة ، بل فیه شیء ینتزع منه العقل الموجودیّة . و عند اکثر القائلین باعتباریّة الوجود أمر الوجود منحصر فیها ، ولکن له فرد ذهنیّ ، یلاحظ العقل انضمامه إلی المهیّة فی صدق الموجودیّة علیها ، و لیس له فی الخارج فرد أصلاً ، و منشأ انتزاع هذا المفهوم أیضاً هو المهیّة الممکنة الخارجیّة المنتسبة إلی الجاعل : بناءً علی نفی المهیّة عن الحقّ ، تعالیٰ ، أو مطلق المهیّة العیَنیّة الّتی تکون منشائة للآثار ، إمّا بذاتها کماهیّة الحقّ ، تعالیٰ ، عند القائلین بأنّه مهیّة مجهولة الکنه ، او بانتسابها إلی الجاعل کماهیّة الممکنات ؛ و بعض القائلین

باعتباريّته يجعلون له فى الخارج فرداً ، غير أصيل ، بل مُنهمكاً فى المهيّة ، تابعاً لها فى التّقرّر .

وقد يطلق و يراد به : مايكون فى الخارج منشاءً للآثار و آبياً عن العدم بذاته ، ويكون مطابقاً لذلك المفهوم البديهىّ ، أى مفهوم الوجود ، و مصداقاً له خارجاً حقيقةً من دون حيثيّة تقييديّة : أعمّ من أن يكون حيثيّة تعليلية أم لا . و يكون ذلك المفهوم عنوانه و حكايته ، و يعبّرون عنه بالحقيقة فى قبال المفهوم . و هذا الإطلاق مختصّ بالقائلين بأصالته : من الّذين يجعلون له أفراداً حقيقيّة ، أصلية فى التّقرر و منشائيّة الآثار . و هذه الحقيقة هى الّتى اختلفوا فيها : بأنّه هل لها أفراد متبائنة أو مراتب متفاوتة . أوليس لها إلّا فرد واحد و مصداق فارد ، و ليس فى الخارج غيرها ديار ؟ أو هى مع ظهوراتها و أفيائها ؟

وقد يطلق و يراد به : مايكون مصداقاً للمفهوم ، مع نفى كافّة الحيثيّات والاعتبارات ، و يكون كلّ ما فى دار التّقرّر و التّحقّق فيئاً و ظلاً له ، و يكون اتّصافه [1] بالموجودية من جهة انتسابه و اضافته إليه بالاضافة الإشراقية النّوريّة ، و يعبّرون عنه [2] بالحقيقة فى قبال الظّلّ . و هذا الاطلاق يكون فى ألسنة القائلين بالتّوحيد الخاصّ الخاصّى ، و هو الّذى يكون مقتضى ذوق التّألّه ، بعد التّوجيه الّذى سيشير إليه المصنّف فى محلّه .

و قد يطلق و يراد به : مايكون مصداقاً للمفهوم من دون حيثيّة أصلاً ، و لكن مع نفى الغير مطلقاً و جعله كثانية ما يراه الأحول . وهذا الإطلاق أكثر دورانه فى لسان القائلين بالتّوحيد الأخصّ الخواصّى .

و قد يطلق و يراد به : ما يكون كذلك ، و لكن مع إثبات الغير فى عين النّفى و نفيه فى عين الاثبات ، لا بان يجعل ظلاً له فقط ـ فإنّ فى هذا النّظر النّفى يتعلق بغير ما

---

١ ـ اى : «اتصاف ما فى دار التقرر» .

٢ ـ اى : «عن ما يكون مصداقاً للمفهوم» .

يتعلق به الإثبات ، فإنّ المنفىّ الشّيئيّة الاصليّة و المثبت الشّيئيّة الظّلية ، و فى ذاك الاطلاق المنفى و المثبت ، كلاهما الشيئيّة و الظليّة الاصليّة ـ لكن بمعنى التّنزّه عن النّفى و الاثبات و التّشبيه و التّنزيه ، و عن التّحديد و الاطلاق المقابل له . و هذا الاطلاق عند صفاء خلاصة خاصّ الخاصّىّ .

و إقحام قوله : «والّتى ذلك المفهوم البديهى» الخ لإبانة المقصود، بأنّه الحقيقة فى مقابل المفهوم ، و عدم التباسها بالحقيقة فى قبال الظّلّ ، و سائر إطلاقاتها . أو لدفع توهم أنّ الحقيقة ، الّتى حيثيّة ذاتها الإباء عن العدم و منشأيّة الآثار ، عند القائلين باصالة المهيّة ، هى المهيّة . إذ القائلون باصالتها لا يجعلونها محكياً عنها بهذا المفهوم ، من دون حيثيّة أصلاً ، بل مع حيثيّة تقييديّة و تعليليّة . و المراد مايكون عنوانه ، من حيث هو هو ، لامع حيثيّة زائدة ، لأنّه المتبادر من كون الشّىء معنوناً لشىء آخر ، كما يؤيّد ذلك قوله : «الّتى حيثيّة ذاتها» الخ . لكن مع هذا القيد يخرج المهيّة عن كلا التّعبيرين ، و تنحصر الفائدة فيما ذكر أولاً . و يمكن أن يكون للتأكيد ، أو للاشارة إلى مايدلّ على مختاره من أصالة الوجود و اعتبارية المهيّة . لأن ما ذكره فى المقام من خواصّ الحقيقة لايوجد فى المهيّة عند القائلين بأصالتها .

قوله : «فى غاية الخفاء» الخ ١٣/٤.

أى بحيث لايمكن أن يتصوّر و يحصل فى الذهن أصلاً . اللّهمّ ، إلّا بتوسط الوجوه والعناوين الحاكية عنها ، المطلقة ، والوجود العامّ و النّوريّة ، والعلم ، والقدرة ، و الحياة و نحوها : من العوارض الغير المتأخرة فى الوجود عنها [١] ، كما أشار إليه ، قدّه ، فى الحاشية نظراً الى اتّحاد العناوين الذّاتيّة مع المعنون ، و كون وجه الشّىء هو الشّىء بوجه . ولكن من جهة أنّ الشّىء إذا جاوز حدّه انعكس إلى ضدّه ، يكون فى غاية الظّهور و الجلاء فى الخارج ، بحيث يمكن أن يشاهده كلّ سليم البصر و البصيرة بالمشاهدة الحضوريّة . فإنّه قد استوى مع كلّ شىء و هو بكلّ شىء محيط . إذ لو لم يقدر بعض أعين الخفافيش

---

١ ـ اى : «عن الحياة».

على النّظر إلى وجهه الكريم ، فذلك ليس إلّا من جهة قصور فى المُدرِك و إدراكه ، لا فى المُدرَك و ظهوره و إشراقه . اذ قد دريت أنّ مرجح بطونه إلا قصور الادراك ، و نهاية ظهوره ، و عدم اقتدار العيون الضّعيفة عن اجتلاء اعتلاء نوروجهه واكتناه نوره .

و بالجملة الحقيقة مقابل المفهوم من جهة العلم الحصولى ممتنعة الادراك و التّصور و الحصول فى الذّهن . و من جهة العلم الحضورىّ رفيعة الدّرجات : فبعض مراتبها ـ وهى الّتى فوق مالايتناهى[1] شدّة و مدّة و عدّة ، و يكون التّعبير عنها [1] بالمرتبة من جهة التّشبيه و المسامحة ، إذ هى أصل باقى المراتب و تمامها و بها تحصّلها و قوامها ـ و الحقيقة بالمعنى الثّانى ـ أى وجود الحقّ و صرف الوجود المنزّه عن كافّة الحدود و القيود ، الّتى ماهى بالمعنى الأوّل ظلّها و رسمها ـ لايمكن أن تكتنه أصلاً . وهو بكنه حقيقته فى الغَيب المَغرب الأخفى لايناله شىء فى الأرض ولا فى السّماء ، و من حيث أسمائه و صفاته ظاهر لكلّ شىء بمقدار قابليته و استعداده ، لا على سبيل الاكتناه ، بل ما « مِنْ شَىْءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» [2] .

و باقى المراتب : بعضها ، الّتى هى فى مرتبة الفعل معلوم بالعلم الحضورى لما فوقه و مشهود لما دونه ممن له قابليّة شهوده و الاستفادة من ترشّحات وجوده . و بعضها ، أى الّتى فى مرتبة الذّات ، باقٍ فى خفاء الاستتار و ظلمة الاحتجاب من حيث ذاته ، و إن كان حاضراً بتوسط الأنوار العلميّة ، والصّور النّوريّة الإشراقيّة الإدراكيّة .

قوله : «**و بهذاالبيت جمع بين قول من يقول**» الخ ١٤/٤.

إنّما لم يتعرض لقول من يقول : إنّه كسبىّ ، لظهور بطلانه : مما أفاده بقوله ، «وليس بالحدّ ولا بالرّسم» . لانحصار الاكتساب فى الحدّ و الرّسم بالمعنى الأعمّ بالتّفسير الّذى مرّ ذكره ، إن كان المراد كسبيّة حقيقته . وكذا من قوله : «**وكنهه فى غاية الخفاء**» الخ ، ومن قوله : «من أعرف الأشياء» الخ . إذ لا أعمّ ولا أعرف من الوجود .

---

١ ـ اى : «عن المرتبة التى هى فوق مالايتناهى» .

٢ ـ الاسراء (١٧) ، ٤٤ : «و ان من شىء . . .»

قوله : «اذ لو حصلت فی الذهن ، فإمّا» الخ ١٦/٤ .

أقول : وذلک لانّهم عرّفوا الوجود الذّهنی بأنّه مالایترتّب علی الموجود به آثاره المطلوبة منه .

فأن قلت : کلامهم هذا ناظر إلی غیر الوجود ، من المهیّات الّتی یزید وجودها علیها ، إذ الوجود لا یوجد بوجود زائد ، حتّیٰ یقال أنّه لو وجد بالوجود الذّهنیّ ، لکان کذا .

قلت : أوّلاً ، لافارق بین الوجود وغیره لو صار موجوداً فی الذّهن ، من حیث عدم ترتّب الآثار علیه ؛ لأنّ مقتضیٰ الوجود الذّهنیّ أن لایترتّب به علی الموجود به آثاره ، و مقتضیٰ الذّات لایزول إلّا بزوال الذّات . و ثانیاً ، لو لم یمکن أن یوجد الوجود بوجود زائد ، ثبت ما ادّعیناه من عدم إمکان حصوله فی الذّهن ، لما أفاده بقوله : وأیضاً «کلّ ما یرتسم بکنهه» الخ .

فأن قلت : الوجود الذّهنیّ نوع من الوجود ، ولا ضَیر فی معروضیّة أحد أفراد الوجود ، أو أنواعه بفرد آخر ، أو نوع آخر منه ، ولا یستلزم أن یکون له مهیّة غیر الوجود .

قلنا : لو سلّمنا ذلک فی غیر الوجود ، فإنّما نسلّم فیما لو لم یکن مقتضی أحد النّوعیّن مبائناً لمقتضی النّوع الآخر ، و إلّا لزم الجمع بین المتنافیین . و أیضاً ، إنّما یتصوّر ذلک فیما یمکن أن یعرض له الوجود ، لا فیما هو نفس الوجود و حقیقته و هی موجودة بنفس ذاته و هویّته ، و عین منشأیّة الآثار بانیّته و شخصیّته ، و آبیةٌ عن العدم بماهیّته بمعنی ما به الشّیء هو هو .

قوله : «فلم یکن حقیقة الوجود» الخ ١/٥-٢ .

أقول : و ذلک ، لأنّه لو لم یکن عین منشأیّة الآثار ، لصار من سنخ المهیّة الّتی هی من حیث هی لیست إلّا هی ، و لم یکن ما بالذّاتِ منشأیّة الآثار . مع انحصار الأمر فی ذلک بینه و بین المهیة ، الّتی المفروض فرض اعتباریّتها .

قوله : «وأيضاً كلّما» الخ ۲/۵ ـ ۳.

إنّما قيّد الارتسام بكونه بالكنه ، لجواز حصول حقيقة الوجود فى الذّهن ، باعتبار حكايتها الذّهنيّة الّتى هى مفهوم الوجود ، لابكنه حقيقته .

قوله : «يجب أن يكون مهيّته» الخ ۳/۵ .

و ذلك ، لما تقرّر : من أنّ حقائق الأشياء و ماهيّاتها محفوظة فى الذّهن و أنّها تحصل بماهيّاتها فيه .

قوله : «والوجود لامهيّة له» الخ ۴/۵.

و ذلك لأنّه سنخ غير سنخ المهيّة ، و مفهوم الوجود ليس مهيّة له ، بل من عوارضه المنتزعة من مقام ذاته .

قوله: « و مهيّته الّتى » ۴/۵.

اى ما به الشّىء هو هو.

قوله : «و لا وجود زائد عليها» الخ ۵/۵ .

لانّ الكلام فى حقيقه الوجود ، الّتى هى محيطة بكلّ الوجودات و عين جميعها ، و هى ما بالذّات الموجوديّة . و لايمكن أن تصير معروضة لنفسها ولا لمرتبة منها ،كما مرّ آنفا . فلا يقال : لِمَ لا يجوز ان تصير مرتبة من الوجود معروضة لمرتبة أخرى منه ، كما لا يخفى ؟

فى أصالة الوجود

قوله قدّه : «فى أصالة الوجود» ٧/٥.

لـمّا كانت هذه المسألة بمنزلة البحث عن الهليّات البسيطة، والبحث عن العوارض بمنزلة الهليّة المركّبة للوجود، و كانت البسيطة مقدّمة لتحقيق سائر المسائل على مذاق المصنّف، قدّه، قدّمها عليها. و الفرق بين هذه المسألة و مسألة الأصالة فى المجعوليّة من وجوه:

منها أنّ هذه المسألة أعمّ مأخذاً و أوسع شمولاً من تلك،

و منها تفرّع تلك المسألة عليها،

و منها اختلاف الملاك[1] فيها،

و منها عدم الاستغناء عن إحديهما بالاخرى. إذ يمكن القول بأصالة المهيّة فى التّقرّر مع القول بمجعوليّة الاتّصاف، كما نقل عن فرقة، أوكما ذهب إليه القائلون بثبوت المعدومات و أزليّتها، من جهة أنّ المهيّات المعدومة أزليّة، و الأزليّة تنافى المقدوريّة، فيكون المجعول عندهم الاتّصاف دون المهيّة، مع ذهابهم إلى اعتباريّة الوجود. و يمكن أيضاً أن يذهبوا إلى مجعوليّة الوجود، و يقولوا بأصالتهما جميعاً، كما احتمله بعض: أمّا المهيّة فلأنّها عندهم أزليّة غير مقدورة، و أمّا الوجود فلأنّ النّافين للحال منهم، إن قالوا باعتباريّة الاتّصاف، فلابدّ لهم من أن يقولوا بمجعوليّة الوجود، و إن كان هذا القول من سخائف الأقوال، كذا قيل، فتدبّر! أو بعكس هذا من القول بأصالة الوجود فى التّقرّر، مع القول بمجعوليّة الاتّصاف، كما نقل عن شرذمة من المشّائين، أوالمهيّة

---

١ - بالاصل : «المدك».

بناءً على أن يحمل عبارة صاحب الشّوارق عليه ، و هى ما أفاده لدفع حسبان ازليّة الماهيّات و استغنائها عن الجعل .

و منها أنّ أصالة الوجود فى التّقرّر تتمشّى فى الواجب والممكن ، بناءً على جعل الواجب ذا مهيّة ، و إن كان مخالفاً للبرهان ، وكذا أصالة المهيّة فيه [1] ، بخلاف الأصالة فى المجعوليّة .

قوله : « **كلّ ممكن زوج تركيبى** » الخ ۸/۵ .

التّقييد بالممكن لإخراج الواجب ، تعالىٰ ، فإنّه مهيّته إنيّته . و يمكن أن يخرج منه العقول القادسة ، و النّفوس المجرّدة ، من جهة أمريّتها ، لو جعل المراد منه الممكن الّذى ظهر فيه حكم الإمكان و الفقر و الفقدان خارجاً . إذ إمكانها [2] ليس بحسب نفس الأمر ، من جهة أنّها مندكّة الانيّات فى وجود الحقّ ، لانفسيّة لها خارجاً ، وجهة إمكانها مستورة تحت سطوع نور الوجوب المطلق و القيّوم الحقّ ، و نقصاناتها العقليّة منجبرة بكمال الله ، تعالىٰ شأنه .

والمزدوجيّة لمّا كانت على صنوف مختلفة و أقسام شتّىٰ ، قيّدها بالتّركيبىّ لإخراج باقى الأقسام ، فإنّ جميعها و إن اختصّ بالممكن ، إلّا أنّ المقصود بالذّكر هنا هذا القسم منها ، مع أنّه مبدء جميع الإزدواجات .

و المهيّة لها إطلاقات : من المقول فى جواب الما الحقيقيّة ، ومطلق الكلّىّ الطّبيعى و مطلق المقول فى جواب السّؤال عن الذّاتيّات و العرضيّات ؛ و مطلق المفاهيم الذّهنيّة ؛ و ما به الشّيء هو هو ، و ما يحكى عن الحدّ العقلىّ ، دون الخارجىّ النّفس الأمرىّ ، وهى مشتقّة عن المقول فى جواب ما هو بالإطلاق الأوّل ؛ و قد تطلق على ما يعمّ الحقيقة الموجودة و المهيّات المعدومة ، و هى بهذا الاطلاق أعمّ من الحقيقة و المقول فى جواب ما الحقيقيّة ، لاختصاصها بالموجودات الخارجيّة ، لعدم إطلاق الحقيقة و الذّات على

---

۱ ـ أى : « فى التقرر » .

۲ ـ أى : «العقول القادسة» .

المعدوم الخارجی ، إلّا نادراً ، كما قيل .

والوجود أيضاً له إطلاقات : منها الموجوديّة المصدريّة ؛ و منها مايتحقّق به الشّئ فی نفس الأمر و يتذوّت به ؛ و منها الحقيقة فی قبال المفهوم ، و هی فی قبال الظّل ، أو فی قبال ثانية ما يراه الأحول ؛ و منها الوجود الواجبی ؛ و منها مطلق الوجود الأعمّ من الذّهنیّ و الخارجیّ ؛ و منها المراتب الخارجيّة ، أو الأفراد النّفس الأمريّة للحقيقة بالمعنی الأوّل ؛ و منها الحصص الذّهنيّة لمفهوم الوجود الحقّ و المطلق و المقيّد إلی غير ذلك مما أشير إلی بعضها سابقاً .

والمراد هٰهنا من المهيّة ،كما صرّح به المقول فی جواب ماهو ، والكلّیّ الطّبيعیّ ، ومن الوجود مقابل المفهوم ، و الموجوديّة المصدريّة ، لأنّها اعتباريّة عند الجميع و لم يقل أحد بأصالتها .

و قد يورد علی ما يذكر هنا ، بأنّه مخالف لما قرّر عند الحكماء الإشراقيّين ، من أنّ النّفس و مافوقها إنيّات صرفة و وجودات محضة ، و اختاره المصنّف وفاقاً لصدر المتألّهين ، قدّهما .

و يجاب عنه بوجوه : منها أنّ هذه القاعدة للمشّائين ، و القاعدة الثّانية مماستقّر عليها عقيدة الاشراقيّين ، فلا تهافت فی البين .

و منها أنّ للنّفوس و العقول القادسة نسبتين نسبة إلی مافوقها ، و هی من هذه النّسبة مشوبة بالمهيّةالحاكية عن فقدها لكمالات ماهوفوقها و أشدّمنها وجوداً بالضّرورة ، و نسبة إلی ما هو دونها ، و هی من هذه النّسبة عارية عن المهيّة ، إذ ليس لها جهة فقدانيّة بالنسبة إليه أصلاً [۱] .

و منها أنّها من جهة فنائها فی الله ، تعالیٰ ، و بقائها به و هيمانها فی جلاله و جماله ليست مزدوج الذّات مع المهيّة ، بل هی بلامهيّة بلا ماهيّة الحقّ . و من جهة ملاحظتها

۱ ـ و ذلك يجیء فی العلل الطولية ، و هی منحصرة فی العقول و النفوس الطولية . اذ فيما دونها انقطع سلسلة العلية و المعلولية الواقعية ، بل هی معدات . منه قده.

من حيث ذاتها ، مع قطع النّظر عن تلك الجهة لها مهيّة و وجود . و إذ ليس ذلك الهَيَمان و الفناء المحض بكماله حاصلاً لساير الموجودات السّافلة ، و إن كانت الوجودات طُرّاً و كـلاً من صقع الله و ربطاً صرفاً به و فقراً محضاً ساذجاً إليه ، اختصّ نفى المهيّة بها ؛ و إلّا يمكن أن يقال بسَرَيان هذا الحكم فى جميع الموجودات من حيث أنّها وجودات .

و منها أنّ المراد بالممكن ماكان جهة السّوائيّة و الامكان فيه ظاهرة ، و يكون فى الواقع و نفس الأمر . و النّفوس والعقول لمّا كانت من صقع الله وليست ممّا سوى الله ، على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ، فليس لها إمكان فى نفس الأمر ، بل إمكاناتها ذهنىّ عقلىّ ، و فقرها و نقصانها منجبر بكمال بارئها و مبدعها على ما ذهب إليه ، قدّس سرّه ، بخلاف باقى الموجودات ، فتدبّر !

و منها أنّ المراد بالمهيّة ما يحكى عن الفقد النّفس الأمرى ، و قد عرفت أنّ فقداناتها ذهنيّة صِرفة و عقليّة محضة .

و منها أنّ المراد بالمهيّة ما يحكى عن مطلق الحدّ ، و ما ذكر فى القاعدة ، من أنّها إنّيّات صِرفة ، المراد منه تجرّدها عن المادّة و المدّة ، لا المهيّة بالمعنى الأعمّ .

و منها أنّ الصِّرف قد يطلق و يراد منه الصِّرف المطلق ، بحيث لا يتصوّر ما هو أتمّ و لا أشدّ منه فى وجدان كمال الحقيقة ، بحيث يكون كلّ ما يتصوّر فرداً للحقيقة الوجوديّة أو مرتبة لها ، يكون دونه فى الشدّة و منغمراً و منطمساً تحت سطوع نوره ؛ و هذا المعنى منحصر فى الواجب ، تعالىٰ ، بالنّسبة إلى حقيقة الوجود . و قد يراد منه الصّرف بالاضافة و بالنّسبة ، أى ، لايكون مشوباً بغير الحقيقة ، و إن كان دون المرتبة الّتى فوق مالايتناهى ، بما لايتناهى شدّة و مدّة و عدّة ؛ ولا يفرق عن الصّرف بالمعنى الأوّل إلّا بالشّدة و الضّعف . و المراد من كون النّفوس و العقول إنّيّات صرفة هذا المعنى ، لا المعنى الأوّل .

و منها أنّ المراد بهذه القاعدة الممكن فى قبال الواجب ، و نفى مطلق المهيّة عن الواجب ، تعالىٰ ، و من القاعدة الاشراقيّة الصِّرافة الوجوديّة فى المرتبة الظّلّية ، والوجود

المطلق ، أو المراد أنّها انیّات صرفة و لو بالعرض أیْ بعرض الواجب . و المراد من القاعدة المشّائیّة الازدواج الذّاتیّ و التّرکیب الأوّلیّ .

و منها أنّ المراد من النّفس فی القاعدة الثّانیة الکلمة القدسیّة الالهیّة ، و نفس الانسان الکامل المحمّدیّ ، صلی‌الله علیه ، و المراد ممّا فوقها المرتبة الأحدیّة الذّاتیة . و المقصود من کونها إنّیّة صرفة عدم نقصانها فی مقام المظهریّة الأسمائیّة . و الخلافة الالهیّة . بحکم برهان التّمانع ، و أنّها نفس الفیض المقدّس و الأمر الواجبیّ ، لاالمأمور بالأمر و لا تعیّن طارٍ علیه . وکذا فی باقی العقول و النّفوس الکلّیة ، الّتی هی أرواح الکُمّلین ، من الأنبیاء و الأولیاء .

ومنها أنّ المراد من الممکن الممکن بالامکان الذّاتیّ ، وهو وصف المهیّة الموجودة ، لا الإمکان الفقریّ الّذی هو وصف الوجودات ، فیصیر معنی القاعدة المشّائیة کلّ ممکن بالامکان الذّاتیّ ، و هو المهیّة الموجودة ، مرکّب من المهیّة و الوجود ، بمعنی أنّ لها جزئَین . و هذا لیس من قبیل توضیح الواضح ، بل من قبیل أن یقال : کلّ حدّ تامّ مرکّب من الجنس و الفصل ، و الجنس ما به الاشتراك و الفصل ما به الامتیاز . فیکون ذکر الجزئَین توطئة لبیان أحکام کلّ واحد منهما ، و لیس مقصوداً بالأصالة ، حتّیٰ یصیر من قبیل توضیح الواضح . و بناء علیٰ هذا یخرج منها العقول و النّفوس ، بناءً علی کونها إنیّات صرفة و وجودات محضة . إذ لا یصدق علیها أنّها ممکن بالامکان الذّاتیّ ، بل بالامکان الفقریّ .

و منها أنّ الوجود یتکثّر فی مراتبه الغیر المشوبة بالأعدام و النّقائص الخارجیّة ، ولا المتلوّنة بألوان زجاجات الموادّ ، الغیر المتشابکة بالظّلمات بالشّدة والضّعف والکمال و النّقص ، الـلّازمة للمعلولیّة و تضاعف جهاتها . و فی مراتبه النّازلة یتکثّر . نوع تکثّر بتکثّر القوابل و الموادّ ، و یتلوّن بألوان زجاجات الماهیّات . و المراد ممّا فی القاعدة الأولیٰ مطلق الماهیّة ، و فی الثّانیة الحاکیّة [1] عن التّکثّر المادّیّ المنبعث عن القوابل .

---

۱ ـ أی : «الماهیة الحاکیة» .

و منها أنّ المراد من كونها إنّيّات صِرفة أنّها أظلال بحتة للحقّ، و وجهه الأتمّ الأكرم، بمعنى إنهماك جهة ماهيّاتها فى الحقّ، وخلوصها عن غيره، تعالىٰ. فلا منافاة بين أن يكون لها المهيّة بالذّات، و زوالها أو زوال حكمها عنها من جهة فنائها فيه، تعالىٰ[1].

ولا منافاة أيضاً، مع هذا القول و الذّهاب إلى اعتباريّة الوجود، لأنّ المراد من المهيّة المنفيّة مايحكى عن شوبها بغير النّور، بقرينة قوله: «و أنوار محضة»، لامطلق المهيّة، ولو مثل مفهوم الظّاهر بذاته و المُظْهِر لغيره، لو جعل كالمهيّة لمطلق الأنوار أو نحوها، من المهيّات الحاكيّة عن رتبة ذواتها و حقائقها.

و منها أنّ المراد بالإمكان الامكان الوقوعىّ، و العقول ليست كذلك، لعدم إمكان طريان العدم عليها واقعاً. أى: مايمكن طريان الوجود والعدم عليه واقعاً؛ وهى[1] و النّفوس ليست كذلك.

قوله: «**لزم أن يكون كلّ شىء**» الخ ١٠/٥.

إن قلت: ما أفاده، قدّه، بإطلاقه غير صحيح، إذ لا يلزم على هذا القول كون الواجب شيئَين، لأنّ القائل بهذا القول من معاصريه، قدّه، كما نقله فى الحاشية، ينفى المهيّة عن الواجب، تعالىٰ.

قلت: أوّلاً يمكن أن يكون المراد تخصيص ما أفاده بالممكن، أى: كلّ شىء من الأشياء الممكنة، بقرينة قوله: «كلّ ممكن زوج تركيبىّ». و ثانياً لو جعل كلّ واحد منهما أصلاً فى التّقرّر، مع عدم القول بتركّب الواجب، تعالىٰ، من المهيّة و الوجود يلزم إمّاالقول بتعدّد الواجب، تعالىٰ، و أن يكون أحد الواجبين مهيّة صِرفة، بلاوجودٍ و مَبدء للماهيّات، و الآخر وجوداً صرفاً، و مبدءً للوجودات، و هذا مع امتناعه و بطلانه مستلزم للقول بالمقالة الفاسدة الّتى للثّنوية، من القول باليزدان و الاهرمن والنّور و الظّلمة، و القائل بهذا القول برىء عنه جدّاً. و إمّا القول بجعل الوجود أو المهيّة غير مجعول أصلاً و غنيّا عن السّبب، بناءً على جعل الواجب أحدهما غير مركّب عنهما.

---

١ - أى: «العقول».

و إما بجعل مفید الشّیء و معطیه فاقداً له ، لو جعل الواجب مهیّة صِرفة مفیدةً للوجود و المهیّة . لکن لو جعله وجوداً صرفاً ، مفیداً للمهیّة و الوجود ، لایلزم هذه المفسدة ، بأن یتوهّم أنّه لیست المهیّة ، بناءً علی هذا الاحتمال ، اعتباریّة حتّی تکون مجعولة بالعرض و یمکن أن یکون جاعلها فاقداً لها ، وذلک من جهة أنّ إعطاء المهیّة غیر ملازم لوجدانها مطلقاً ، کذا قیل ، فتأمّل . بل یلزم صدور الکثرة عن الواحد الحقیقیّ ، مع أنّ صدور الظّلمة البحتة عن النّور الصِّرف غیر معقول ، فیلزم التّرکیب فی الواجب ، تعالیٰ ، المبدء للمهیّة .

إن قلت : لزوم کون کلّ شیء من الأشیاء الممکنة شیئَین لازم علی جمیع الأقوال لأنّ کلّ ممکن زوج ترکیبیّ ، و معلوم أنّ شیئیّة المهیّة غیر شیئیّة الوجود .

قلت : أوّلاً بناءً علی أصالة واحد منهما یکون الآخر فیئاً بالنّسبة إلی ماهوالأصل لاشیئاً فی حیاله . وثانیاً لوعمّمنا الشّیئیّة فبالتّقیید بالمتباینَین یندفع الإشکال . إذ علیٰ تقدیر أصالة واحدٍ منهما یکون مالیس بأصیل منهما تابعاً للآخر ، حاکیّاً عنه ، لامباتناً مطلقاً معه و فی عرضه ، و إلّا لا یمکن أن یتبعه فی المجعولیّة . و بیان اللّزوم علی هذا واضح ، لانّه لوکان کلّ واحدٍ منهما أصلاً فی التّقرر ، لماکان واحد منهما تابعاً للآخر ، فیئاً له ، فیکون مبائناً معه تحقّقاً و شیئیّةً ، و مغائراً معه فی الخارج ، فیکونا اثنَین فی الخارج ، وهذا بخلاف ما لو کان الأصل أحدهما . إذالآخر یکون حینئذ تابعاً له ، ومتّحداً معه فی الخارج ، و إن غایره فی الذّهن ، فتدبّر ، تعرف !

قوله : **«و لزم التّرکیب فی الصّادر الأوّل»** الخ ۱۱/۵.

بیان اللّزوم : أنّه علی تقدیر أصالة کلّ واحد منهما ، یکون الصّادر الأوّل ، الّذی هوالعقل الأوّل عندهم ، مرکّباً من أمرَین متبائنَین ، أحدهما وجوده و الآخر مهیّته ، و المفروض عدم تبعیّة أحدهما للآخر فی الجعل و الصّدور عن الواجب ، تعالیٰ ، و عدم اعتباریّة واحد من الامرَین ، حتّی یکون التّرکیب اعتباریّاً . و تکون الکثرة حاصلة فی ظرف تکثیر الواحد ، لا توحید الکثیر و تکون الاثنینیّة عقلیّة لا خارجیّة ، بل یکونان

متّحدَين فى‌الخارج ، أحدهما فانٍ فى‌الآخر ، و يكون الصّادر من‌المبدء أحدهما . فلايلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقى - بل المفروض كون كلّ واحد منهما أصلاً فى التّقرّر ، غير تابع للآخر فى الجعل ، مبائناً معه فى الخارج ، فيلزم : صدور الكثير عن الواحد الحقيقى ، لو جعل الواجب ، تعالىٰ ، وجوداً صِرفاً ، غير متكثّر أصلاً ، - و انسلاب السّنخيّة بين العلّة و المعلول ، من جهة صدور المهيّة ، - و أن لا يصير العقل الأوّل ، ولاغيره من العقول ، متعيّناً ، لأن يكون الصّادر الاوّل ، بل أن لايتحقّق الصّادر الأوّل أصلاً إذالمفروض صدوركلّ واحد من المهيّة و الوجود فى مرتبة صدور الآخر و فى عرضه ، لا فى طوله ، لأنّ المبائنة الصّرفة بَينهما ، على‌هذا التّقدير و عدم تبعيّة واحد منهما للآخر فى الصّدور ، تمنع عن أن يجعل واحد منهما فى طول الآخر و صادراً بعده ، إلّا أن يقال أنّ الوجود لكونه نوراً أولىٰ بالصّدور أوّلاً من المهيّة ، و لو لم تصدر هى بسببه . ولكن هذا على تقدير تسلّمه ، على ذاك‌التّقدير ، لا يجعل الوجود الصّادر الأوّل بالمعنى المراد للحكماء ، أعنى بمعنى تقدّمه الطّولى ، و وساطته الصّدورىّ بالنّسبة إلى سائر الموجودات .

و بالجملة : الّذى دعا الحكماء و أعاظم الفلاسفة إلى القول بصدور العقل عن الواجب ، تعالىٰ فى الرّتبة الأولىٰ الصّدوريّة بساطته و عدم تركّبه الخارجىّ من أمرَين ، و عدم ملازمة صدوره لصدور الكثرة عن الواجب ، تعالىٰ . و مع هذه المقالة الفاسدة لايمكن القول ببساطته بذاك المعنىٰ أصلاً ، لأنّ التّركيب بين المهيّة و الوجود انضمامىّ على ذاك التّقدير ، لا اتّحادىّ ، كما بناءً على القول الآخر ، من أصالة واحد منهما . أمّا بناءً على القول باعتباريّة واحد من الأمرَين يكون التّركيب بينهما اتّحاديّاً ، و يكون المجعول بالذّات و مبدء الأثر واحداً منهما ، و يكون‌الآخر تابعاً له فى‌الصّدور و مجعولاً بعرضه و تبَعه .

فان قلت : لم لم يجعل المصنّف المحذور تركّب الواجب ، تعالىٰ ، مع أنّه على تقدير تركّب الصّادر الأوّل يلزم تركّب الواجب أيضاً ، بل أشدّ انواع التّركيب و

أقسامه و هو التّركيب من النّور و الظّلمة فيه ، تعالىٰ ؟

قلت : لزوم التّركيب فيه ، تعالىٰ ، على ذاك التّقدير مبنىّ على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد . و أمّا بناء على جوازه ، و عدم تسليم القاعدة المعروفة : من « أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد » ، كما هو مذاق كثير من المتكلّمين ، و بعض المحدّثين من الحكماء ، فلا يلزم تركّب الواجب ، تعالىٰ ، بل يلزم تركّب الصّادر الأوّل فقطّ . و لو لم يلزم على تقدير إنكار القاعدة منه محذور إلّا أنّه مستلزم لانسلاب السّنخيّة بين العلّة و المعلول ، من جهة صدور المهيّة ، و من جهة تركيب المعلول بالتّركيب الحقيقىّ و بساطة العلّة من جميع الجهات ، مع أنّه لو جُعل للمجموع المركّب من الوجود والمهيّة وجودٌ آخر ، كما فى مذاق من يجعل للمجموع وجوداً آخر ، يلزم أن يكون كلّ شىء حتّى الصّادر الأوّل أموراً غير متناهية و أشياء متباينة ، فيلزم صدور الكثرات الغير المتناهية فى الرّتبة الأولىٰ عن الواحد البسيط المبسوط ، بل التّسلسل الممتنع . و أيضاً هذا القول مستلزم لتركيب الصّادر الأوّل أوّلاً ، مع تسليم القاعدة المذكورة ، ثم يتبعه تركّب الواجب ، تعالىٰ ، لأنّ القائل بهذه المقالة الفاسدة يجعل الممكنات مركّبة من أصلين ، لا الواجب ، تعالىٰ ، فتدبّر !

فالتّركيب فى قوله : « التّركيب الحقيقىّ » ، فى قبال الاعتبارىّ بمعنى الذهنىّ ، او الغير الحقيقىّ كتركيب العسكر ، أو فى قبال الاتّحادىّ بمعنى كون كلّ واحد منهما موجودا متحصّلاً مبائناً للآخر ، لا التّركيب الاتّحادىّ الواقع بين اللّا متحصّل مع المتحصّل ، فالمقصود منه حينئذٍ الانضمامىّ .

قوله : « **ولزم أن لايكون الوجود نفس تحقّق المهيّة** » الخ ۱۱/۵-۱۲ .

اى : لايكون الوجود ما به يتذوّت و يتحقّق المهيّة ، بفنائها فيه ، بناءً على القول بأصالة الوجود ، لا أمراً منضمّا إليها فى الخارج . أو لايكون نفس تحقّقها ، الفانى فيها ، و متّحداً معها خارجاً ، كاتّحاد اللّا متحصّل مع المتحصّل . و بالجملة : المراد من هذا أنّ الوجود ، على كِلا القولَين ، من أصالته ، أو أصالة المهيّة ، ليس أمراً مغايراً معها

فی‌الخارج ، منضمّا إلیها فیه ، لأنّ الوجود علی ذلک التّقدیر کون نفسه لاکون المهیّة ، بل هما متّحدان عیناً و متحقّقان بتحقّق واحد خارجاً ؛ إلّا أنّ الوجود ، بناءً علی أصالته ، نفس تحقّق المهیّة ، وکونها ، بمعنی کونه ، نفس الجهة النّورانیة المذوّتة لها ، و المحقّقة إیّاها . و بناءً علی أصالتها هو نفس تحقّقها ، وکونها الاعتباریّ المنتزع عنها من جهة انتسابها إلی‌الجاعل . فالمراد من هذاالکلام نفی کون الوجود أمراً مغائراً مع‌المهیّة و منضماً إلیها فی الخارج ، لا أنّه نفس کونها الاعتباریّ ، کما یعبّرون عنه أصحاب القول باعتباریّته ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : «**وغیر ذلک من التّوالی الفاسدة**» الخ ۱۲/۵.

أفاد فی الحاشیة : « من عدم تحقّق الحمل » الخ . أقول : مراده من هذا الحمل الحمل الشّایع الصّناعی ، الّذی ملاکه الاتّحاد فی الوجود ، مع المغائرة فی المفهوم ، لاالحمل الاولیّ الذّاتیّ الّذی ملاکه‌الاتّحاد فی‌المفهوم ، مع نوع من‌المغائرة الاعتباریّة : أمّا عدم تحقّق الحمل ، لانّه علی‌هذا التّقدیر لا یتحقّق الحمل الشائع ، لا بین المهیّة مع وجودها ـ إذ لایکون‌الوجود حینئذٍ کون المهیّة ، بل کون نفسه ، لانّ المفروض تباینهما فی الخارج و التّرکیب‌الانضمامی بینهما مناط الفرق ؛ و مؤکّد لعدم الحمل‌الّذی هوالملاک ، بل کلّ الملاک فیه هو الاتّحاد ـ ولا بینها و بین سائر الماهیّات ، الّتی لیس الوجود وجوداً لها بالحمل الشّایع ، إذالمفروض عدم‌اتّحادها مع‌الوجود خارجاً ، فکیف یتحقّق الحمل الّذی ملاکه الاتّحاد بینهما . بل یمکن أن یقال بعدم تحقّق الحمل مطلقاً ، وذلک لأنّ المهیّة علی هذا القول مبائنة مع الوجود خارجاً ، و لا یمکن أن یصیر أحد المتبائنَیْن وجوداً للآخر ، ولاملاکاً لموجودیّته ، فتکون هی من‌حیث مبائنتها مع‌الوجود غیرموجودة . و إذا لم تکن بموجودة مطلقاً ، لاذهناً ولا خارجاً ، لم یجز الحمل حتّی بینها و بین نفسها کما تقرّر فی محلّه : من أنّ سلب‌الشّیء عن‌نفسه ، فی حال عدمه ، جائز من جهة السّالبة بانتفاء الموضوع ، لعدم تحقّق أرکان الحمل حینئذٍ .

ومن‌المحذورات انسلاب‌السّنخیة بین‌العلّة والمعلول ؛ و لزوم التّسلسل ؛ والتّرکیب

فی الواجب عن أصلین مستقلّین ؛ و عدم تمامیّة أدلّة التّوحید ، لأنّ مبنی دفع شبهة ابن کمونة علی عدم جواز انتزاع المفهوم الواحد عن الأمور المتخالفة بما هی متخالفة ، مع أنّه ، علی تجویز أصالة الأمرین جمیعاً ، ینتزع الشّیئیّة من الوجود و المهیّة ، مع عدم وقوع وحدة بینهما ، و کذلک المجعولیّة و المعلولیّة و المخلوقیّة و نحوها ، فتأمّل ! مع أنّه قد عرفت : أنّ ممّا یلزم علی هذا التّقدیر انتفاء الحمل الّذی هو مبنی ظهور الکثرة ، و تجویز البینونة العزلیّة بین کلّ شیء ، فکیف تجویز انتزاع المفهوم الواحد من المتباینات بما هی متباینات ، فتدبّر !

قوله : «بل اختلفوا علی قولین» الخ ۱۲/۵-۱۳.

أقول : الأقوال فی المقام و إن کثرت و تعدّدت و بلغت إلی الثّمانیة بل العشرة .

فإنّ القائلین باعتباریّة الوجود : منهم من نفی الفرد عنه مطلقاً ، حتّی الفرد الذّهنیّ و جعل ملاک الموجودیّة بالاتّحاد مع مفهوم الوجود .

و منهم من أثبت له حصصاً ذهنیّة اعتباریّة منتزعة عن الماهیّات ، فی رتبة انتسابها إلی الجاعل ، و قال لا فرد له سوی الحصص ، و لیس الخارج لا ظرفاً لوجود مناشی انتزاعها ، و لا لأنفسها .

و منهم من جعل الوجود واحداً ، و الموجود متعدداً .

و منهم من أثبت له أفراداً ذهنیّة منتزعةً عنها کذلک ، بأن یکون الخارج ظرفاً لنفس منشاء انتزاع تلک الأفراد .

و منهم من جعل له أفراداً عینیّة ، لکن منهمکة فی المهیّة فی الخارج . و القائلین بأصالته : منهم من جعل له أفراداً متباینة بالحقیقة فی الخارج .

و منهم من جعل له مراتب متفاوتة بالشّدة والضّعف ، والکمال والنّقص .

و منهم من لم یثبت له مراتب متفاوتة بما ذکر أصلاً ، بل جعل مرتبة منه أصلاً و الباقی ظلّاً و عکساً و طوراً له .

و منهم من جعل الکثرة فیه کثانیة ما یراه الأحول ، و جعله منحصراً فی الواجب .

و منهم من أثبت التّشکیک فی ظهوراته ، لا فی ذاته ، إلی غیر ذلک من الأقوال .

ولكن جميع هذه الأقوال و الاختلافات مرجعها إلى القولَين ، اللّذين ذكرهما ، قدّه ، إلّا أنّ القول بوجود الأفراد العينيّة المنهمكة له فى الخارج ، عدّه بعض المحققين من القول بأصالة الوجود، و اعتباريّة المهيّة ، و لكنّه لا يلائم ما ذكره، قدّه ، فى المقام كما هو ظاهر .

قوله : «**والمهيّة اعتباريّة**» الخ ١٣/٥.

أى : ليس لها أصل ثابت فى سماء الأعيان ، و أرض الحقايق ، بل « إنْ هِيَ إلّا أسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها اَنْتُم[1]» الآية . و ليس لها تحقّقٌ مع قطع النّظر عن الوجود ، و إن كانت موجودة بوجودها بالعرض ، لا أنّها غير موجودة أصلاً ، كما هو أحد الأقوال فى الكلّى الطّبيعى .

قوله : « **ومفهوم حاكٍ عنه** » الخ ١٤/٥.

أى : مفهوم ذهنىّ . و فى هذا التّعبير إيماء إلى الدّليل على اعتباريّتها .

قوله : «**حاكٍ عنه**» .

أى : حاكٍ عن حدّه الظّاهر فى مراتبه ، عند بسط نوره ، و اتّساع ظهوره .

قوله : « **متحّد به**» الخ ١٤/٥.

اعلم : أنّ الاتّحاد فى تخوم التصوّر على أقسام :

منها اتّحاد الشّيئَين المتحصّلين ، و الفعليتّين المُتباينَين ، الّذى يعبّر عنه باتّحاد الاثنَين ، و هو ممتنع باتّفاق جميع البارعين فى فنّ الحكمة .

و منها اتّحاد اللّا متحصّل مع اللّا متحصّل ، مثل مفهوم مع مفهوم آخر مبائن معه ، و هذا أيضاً ممتنع. ومنها اتّحاد اللّا متحصّل مع اللّا متحصّل فى المتحصّل مثل اتّحاد المفاهيم المتعدّدة فى الموجوديّة بوجود واحد .

و منها اتّحاد اللّا متحصّل مع اللّا متحصّل ، بسبب لا متحصّل آخر ، و هو مُحال أيضاً .

---

۱ ـ النجم (٥٣)، ٢٣ .

و منها اتّحاد اللّا متحصّل مع المتحصّل فی اللّا متحصّل ، وهو أیضاً باطل .

و منها اتّحاد المتحصّل مع اللّا متحصّل ، أو بالعکس ، بحیث یکون ملاک الاتّحاد اللّا متحصّل ، و هذا مُحال ممتنع ، مثل باقی الأقسام .

و منها اتّحاد اللّا متحصّل مع المتحصّل ، بنفس المتحصّل ، و هذا متصوّر واقع ، و اتّحاد المهیّة مع الوجود من هذا القبیل .

قوله : « **المحقّقین من المشّائین** » الخ ۱۴/۵ .

أقول و جمع من تابعیهم . و یظهر من صاحب الأسفار ، قدّه ، أنّ شیخ اتّباع المشرقیّین أیضاً قائل بهذا القول ، إلّا أنّه ، فی مقام المعارضة مع المشّائین ، انتصر هذا المذهب ، لإبانة بطلان مَبنیٰ مذهبهم . و لکن شاع هذا القول بین المتأخّرین : من قبیل المحقّق الداماد ، و سیّد المدقّقین ، و المحقّق الدّوانی ، و غیاث الحکماء ، و أکثر المتکلّمین بل قاطبتهم ، علی ما ادّعاه بعضهم .

قوله : « **مثل أنّ الوجود لوکان حاصلا** » الخ ۲/۶ .

أقول فی تقریر الإشکال : إذ لا معنی للحصول فی الإعیان ، بأن یکون الخارج ظرفاً لوجود الشّیء ، إلّا وجوده بنفسه فیه .

قوله : « **فله أیضاً وجود** » ۳/۶.

أی : وجود زائد علی ذاته ، کما هو المتفاهم من لفظ الموجود عندهم .

قوله : « **و لوجوده وجود** » ۳/۶.

أی : وجود زائد ، لمکان اشتراك وجود الوجود مع طبیعة الوجود فی الحقیقة ، المقتضیة للوجود الأصیل ، علی ما هو المفروض من جهة کون الفرد علی وزان الطّبیعة ، و أنّ حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد . و هکذا إلی مالانهایة له .

قوله : « **إلی غیر النّهایة** » الخ ۴/۶ .

أقول : المحذور فیه من وجوه :

الأوّل أن يكون كلّ موجود موجوداً بوجودات غير متناهية، على خلاف الضّرورة و الوجدان.

و الثّانى أنّ هذا تسلسل مشتمل على شرائط البطلان ، من التّرتّب الطّبعىّ و الاجتماع فى الوجود. أمّا التّرتب فلأنّ وجود الوجود متقدّم على الوجود بالطّبع، وكذا إلى مالانهاية له. و أمّا الاجتماع فلأنّ تقدّم وجود الوجود على الوجود بالزّمان غير معقول ، و إلّا لما وجد الوجود به ، وكان وجوداً لنفسه ، أو لشىء آخر ، دون الوجود ، هذا خلف.

والثّالث أنّ جميع هذه الوجودات الغير المتناهية فى حكم الوجود الواحد، فى الاحتياج إلى الوجود الزّائد، فيجب أن لايوجد دونه ، فننقل الكلام إلى وجود المجموع ، حتّى يلزم وجود سلاسل غير متناهية . و مع ذلك ، لو لم ينته إلى وجود ، يكون موجوداً بنفسه ذاته ، لم يوجد أصلاً . و لزوم تلك السّلاسل ليس من باب لزوم أن يكون للمجموع الاعتبارىّ وجود غير وجود الآحاد ، حتّى يقال : الوحدة مساوقة للوجود ، و ليس للمجموع الاعتبارىّ وجود غير وجود الآحاد ، فلايحتاج إلى وجود آخر زائداً كان أو عيناً. بل من جهة أنّ المفروض أنّ طبيعة الوجود لاتوجد ، إلّا بوجود زائد، و مجموع هذه الوجودات فى حكم وجود واحد ، فى أنّه ما لم يوجد وجود قبله ، أو يفرض له العقل وجوداً آخر لم يصر موجوداً . و هذا من قبيل ما ذكروه فى البرهان الأسدّ و الأخصر ، من أنّ جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد . و ذلك لحصول الملاك ، الّذى ذكروه فى البرهان المذكور فى هذا المقام أيضاً . لأنّ المفروض أنّ جميع هذه الوجودات ليس ما بالذّات للموجوديّة ، بل يكون موجوديّته بالعرض، فبدون وضع ما بالذّات لا يمكن وضع ما بالعرض ، و لوكان أموراً غير متناهية ، كما لا يخفى . فيكون جميع هذه الأمور الغير المتناهية فى حكم ما بالعرض الواحد ، فى الاحتياج إلىٰ ما بالذّات . و لذلك وضع رئيس اتباع المشرقيّين ، فى هذا الباب ، قاعدة كليّة إشراقيّة ، و هى : «أنّ كلّ ما يلزم من وجوده تكرّر نوعه ، فاحكُم باعتباريّته ، مثل الوَحدة و الكثرة و الوجوب و نحوها .

و الرّابع أنّ هذا مستلزم لسلب الشّیء عن نفسه ، لانّه لوکان الوجود موجوداً بوجود زائد ، لم یکن بدون وضع وجوده بموجود ، فلم یکن نفسه نفسه ؛ وهذا ما قلناه من الملازمة ، فتأمّل ! و أیضاً یلزم أن یصیر المتناهی غیر متناهٍ ، و المخلوط صِرفاً ، او الصِّرف مخلوطاً ، کما قیل ، فتدبّر !

و الخامس أنّه لوکان للوجود وجود زائد ، فإمّا أن یکون الثّانی عَین الأوّل ، أو غیره . فعلی الأوّل یلزم تقدّم الشّیء علی نفسه ، و علی الثّانی یلزم التّرجیح بلامُرجّح و أن یوجد الشّیء مرّتَین ، من جهة أنّ وِزان الوجود وِزان وجوده ، فیوجد مرّةً بنفسه ، و مرّة بوجوده . و أیضاً الکلام فی طبیعة الوجود من حیث هی هی ، و أنّها غیر موجودة بوجود زائد ، لأنّها لو وجدت بوجود آخر ، للزم تکرّر صِرف الشّیء ، أو تقدّم الشّیء علی ما یتَقدّم علیه . لأنّها إمّا أن توجد بوجود مطلق ، أو بوجود معیّن فعلیَ الاوّل یلزم الأوّل ، و علی الثّانی یلزم الثّانی . بل الأمر فی الوجود أفحش . لوکان موجوداً بوجود زائد ، من الوحدة و الکثرة و الوجوب و الإمکان و اللّزوم و نحوها ، لانّه یلزم علی تقدیر احتیاجه إلی وجود زائد أن لایوجد شیء أصلاً ، کما لایخفی ، بخلاف غَیره من الأمور المذکورة ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : «و هو مزیف» الخ ۴/۶ .

قد جعل ، قدّه . ما هو مناط الشّبهة ، بعَینه ، مناط الدّفع ، لأنّ المحال لم یلزم من وجود الوجود مُطلقاً ، بل من وجوده بوجود زائد . و لمّا لم یقم دلیل علی أنّ کلّ موجود موجود بوجود زائد ، بل قام الدّلیل علی خلافه ، من جهة استلزامه للمحذورات المذکورة ، فیجب أن یجعل الموجود موجوداً بوجود هو نفسه . و أیضاً لمّا کان هو ما بالذّات للموجودیّة ، فیجب أن لایحتاج فی موجودیّته إلی وجود زائد ، و إلّا لزم خلاف الفرض ، أو ما ذکرنا من المحذورات ، فتدبّر !

قوله : «فلا یذهب الامر إلی غیر النّهایة» الخ ۵/۶ .

أمّا فی الخارج ، فظاهر . لأنّ الوجود یوجد بنفس ذاته ، و قائم بذاته خارجاً ،

لا بالمهيّة، بل هى قائمة به و فانية فيه، فيكون وجوداً و موجوداً، بنفس ذاته، كما ورث عن البارعين فى‌الحكمة اليمانيّة، من أنّ اللّون لوكان قائماً بذاته، وكذا الطّعم والحرارة و البرودة و نحوها قائمة بذواتها، لكانت لوناً و طعماً و حرارةً و برودةً لذاتها، وهكذا و يؤيّد ما أفاده ماورث أيضاً، من بساطة مدلول المشتقّ، و اتّحاد العرض و العرضىّ إلّا بالاعتبار.

و أمّا فى الذّهن، فلأنّ القوة المدركة و إنْ كانت تفرض للوجود وجوداً آخر من جهة أنّ ما يحصل فيها من الوجود ليس حقيقته و ذاته، بل مفهوم اعتبارىّ متّخذ منه حاكٍ عنه متّحد به، إلّا أنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار، من جهة عدم اقتدار الذّهن على اختراع أمور غير متناهية دفعةً، و حصول الكلال له فى‌التّصور التّدريجى، من جهة احتياجه فى الفعل إلى المادّة.

فإن قلت: حصول الكلال مسلّم فى‌القوىٰ الجسمانيّة، إمّا للقوى العاقلة الّتى هى من عالم الأمر و أمر ربّها، فلا.

قلنا: لمّا كان أغلب ادراكاتها بتوسّط القوىٰ الفرقانيّة، من‌الوهم وغيره، فيحصل له الكلال و الا نبتات فى الفعل، بعرض كلال تلك الآلات. و مع فرض عدم حصول الكلال، فحيث أنّ أزمنة ادراكات النّفس، فى هذه النّشأة متناهية، فلا يمكن حصول الادراكات الغير المتناهية لها فى الزّمان المتناهى، لأنّ الكلام فى ادراكاتها بالنّسبة إلى الزّمان الحال و المستقبل، لا فى‌الزّمان الماضى حتّى يتصوّر عدم تناهيها بناءً على قِدَمها كما لا يخفى.

قوله: **«حتّى قال الحكماء مسألة أنّ الوجود خير، بديهيّة»** الخ ٦/٧-٨.

أقول: قد نبّهوا عليها بأمور وجدانيّة و استقراءات نفسانيّة، من قبيل رجوع الشّرّ، فى كلّ ما يعدّ شرّاً، من قبيل القتل و الاحراق و تفرّق الاتّصال و إفساد البرودة للثّمار و نحوها، إلى الاعدام، لا إلى الوجودات، من حيث هى وجودات، إلّا بعرض‌الاعدام. ولكنّ الفاضل العلّامة الشّيرازى، كما مرّ فى قسم‌الحكمة[1] قد برهن

علیها ، فی شرحه لکتاب حکمة الإشراق ، بقوله : لأنّه لوکان الوجود من حیث هو وجود شرّاً ، فإمّا أن یکون شرّاً لنفسه ، أو لغیره . و علی الثّانی فإمّا أن یکون من جهة أنّه موجب لوجود غیره ، أو لکماله ، أو لعدم واحد منهما ، أو لایکون موجباً لواحد منها .

و الاوّل باطل بالضّرورة ، لانّه لوکان الشّیء شرّاً لنفسه ، لما وجد أصلاً . وعلی الثّانی و الثّالث ، لما اتّصف بالشّرّیة ، بالنّسبة إلیه ، أصلاً . و علی الرّابع و الخامس ، کان الشّرّ بالحقیقة عدم وجود الشّیء ، أو عدم کماله ، لا الوجود من حیث هو وجود ، و صار الوجود متّصفاً به بالعرض . و علی السّادس و السّابع ، لم یکن شرّاً أصلاً ، کما لا یخفی[1] .

فان قلت : لا نسلّم أن لا خیر فی المفهوم الاعتباری . فإنّه لوکان من جهة أنّ الامر الاعتباریّ غیر مؤثّر أصلاً ، لما استحقّ الأمور العدمیّة للتّأثیر أصلاً ، حتّی فی الشّریّة . ولوکان من جهة عدم استحقاقه للتّأثیر فی الخیریّة ، فهو مسلّم فی الأمور الاعتباریّة المحضة ، الّتی لا منشأ انتزاع لها أصلاً . و أمّا ما له منشأ انتزاع ، سیّما فی الوجود ، الّذی ینتزع من الماهیّات من رتبة انتسابها إلی الجاعل ، فإنّ المؤثّر فی الحقیقة فی الخیریّة هو المهیّة المنتسبة إلی فیض الجاعلیّ الخیّر المطلق ، لا الوجود المنتزع منها من جهة کونه أمراً اعتباریّاً محضاً .

قلت : أمّا تأثیر الامور العدمیّة فی الشّرّیّة ، فلا محذور فیه أصلاً ، لانّ مرجع العلّیّة فیها إلی عدم التّأثیر ، و لأنّ الشّرّ فی الحقیقة عدم ، و تأثیر الاعتباریّات فی العدمیّات مما لا استبعاد فیه . و أمّا تأثیرها فی الخیر ، بل کونها خیراً محضاً ، فهذا ممّا لایرضی[1] به ذو مسکة أصلاً . قولک : أنّ المؤثّر هی المهیّة بالحقیقة ، و أنّ المهیّة مؤثّرة فی الخیریّة من جهة کونها موجودة ، لا أنّ المؤثّر هو الموجودیّة الاعتباریّة ، شطط من الکلام ، لأنّ الآراء قد تطابقت علی أنّ المهیّة ، من حیث هی ، لیست إلّا هی . و الانتساب إلی الجاعل ، لوکان المراد منه الانتساب الاعتباریّ المقولیّ ، فحاله معلوم ،

لانّ ضمّ العدم إلى العدم لا يصير مناط الخيريّة . و إن كان المراد به الانتساب الإشراقىّ النّورىّ ، فهو ليس إلّا ما يعنى من لفظ الوجود فى المهيّات الموجودة ، و هو ليس أمراً اعتباريّاً . فرجع الامر ، بالأخرة ، إلى أنّ مبدء الخيرات ليس أمراً اعتباريّاً ، بل هو من سنخ النّور و الظّهور ، فتدبّر تعرف !

قوله : «و الفرق بين نحوى الكون» الخ ۹/٦ .

اقول : أكثر هذه‌الوجوه مما أفاده صدر المتألّهين ، قدّه ، فى رسائله ، سيّما رسالته المسمّاة « بالمشاعر » . و بيانه ، طبق ما أفاده : أنّه قد تقرّر عندهم ، و تحقّق من أنّ الأدلّة القائمة على إثبات الوجود الذّهنىّ ، أنّ الأشياء بحقائقها موجودة فى الأذهان ، لا بأشباحها و عكوسها ، كما هو مذهب شرذمة من الحكماء ، و أنّ حقائقها محفوظة فى كلا الوجودين . و حقيقة‌الاشياء ، بناءً على مذهب القائلين باعتباريّة الوجود ، ليست إلّا الماهيّات الموجودة ، مع أنّ تلك الماهيّات ، إذا وجدت بالوجود‌الخارجىّ تترتب عليها الآثار المطلوبة منها ، و فى‌الوجود‌الذّهنى لاتترتّب عليها الآثار ، باتّفاق من‌القائلين بوجود الأشياء فى الاذهان .

و إذا ثبت هذه المقدّمات فنقول : لوكان الاصل فى التّقرّر و المنشأيّة للآثار هى المهيّة دون الوجود ـ و المفروض أنّ المهيّة الموجودة فى الذّهن هى عين الموجودة فى الخارج ، من حيث الذّات و الحقيقة ، و ليس المتبدّل إلّا نحو الوجود الاعتبارىّ ، الّذى هو فى الوحدة و الكثرة و جميع الآثار الوجوديّة تابع للمهيّة ـ فيجب أن لايتفاوت حال المهيّة فى‌الوجودين ، فى ترتّب‌الآثار و عدمه ، لانّ ما بالذّات لا يزول إلّا بزوال الذّات . مع أنّه ليس الأمر كذلك ، فيجب أن يكون الوجود هو الأصل . فهذا دليل على أنّ الآثار الخيريّة طرّاً و كلّاً ممّا تترتّب على الوجود بذاته ، و أنّه الأصل فى التّقرّر و منشأيّة الآثار و مركز رحاها و قطب دائرتها ، حتى يصير تبدّله ـ منشأً لتبدّل الآثار و اختلافها .

فان قلت : المهيّة ، و إن كانت محفوظة فى كلا الوجودين ، إلّا أنّها فى الخارج

بالجعل البسيط مجعولة و مُفاضة بإفاضة الواجب القيّوم، تعالىٰ، فتكون مُنْشَأةً للآثار بخلافها فى الذّهن. فإنّها، فيه، غير مجعولة بالجعل المستقلّ، الّذى يمرّ عليها بالذّات بل هى مجعولة بعين جعل النفس، و موجودة بعين وجودها. و لو سلّم أنّها مجعولة بجعل على حدة، فلاشكّ أنّ جاعلها القريب هى النّفس. و هى ضعيفة فى الوجود، فكذا فى الايجاد و الإفادة. و من هذه الجهة لايترتّب على مجعولها ما يترتّب على المجعول القريب للحقّ، تعالىٰ، من الآثار المطلوبة المرغوبة. و بعبارة اخرىٰ: ليس الآثار للمهيّة من حيث هى هى. حتّىٰ يقال: أنّها محفوظة فى الأذهان، فيجب أن تكون مبدءالآثار فيها، بل الآثار لها من حيث كونها مجعولة بالجعل الخارجىّ العينىّ للحقّ، تعالىٰ.

قلت: ماذكرته و أفدته ـ مع أنّه مخالف لما تطابقت عليه ألسنة الحكماء و كلماتهم، من تسميتهم الوجود الخارجىّ بالوجود الاصيل، و الذّهنىّ بالغير الاصيل، و تعبيرهم عن الأوّل بأنّه وجود، يترتّب به على الماهيّات آثارها، و عن الثّانى بأنّه وجود، لايترتّب به عليها آثارها ـ مستلزم لمطلوبنا: لانّك لمّا اعترفت بأنّها، من حيث هى هى، ليست إلّا هى، ولا تكون مبدء للآثار، فهى فى الرّتبة، الّتى سمّيتها بالانتساب إمّا أن ينضاف إليها من الجاعل شىء أو لا ينضاف إليها منه شىء. و على الأوّل، فإمّا أن يكون المنضاف إليها أمراً اعتبارياً، مثل المهيّة من حيث هى، أو يكون أمراً متحصّلاً و منشاءً للآثار بذاته. فعلى الأوّل، فمعلوم: أنّه لايتفاوت حال المهيّة بانضيافه إليها أصلاً. و على الثّانى، فيثبت مارُمناه و قصدناه. لانّ السّنخ ـ المغاير للمهيّة و العدم ـ الّذى [1] يكون مَنشاء للآثار بذاته و مُصَيِّراً للمهيّة كذلك، ليس إلا مانعنى بالوجود، و نقول بأصالته. و ما قلت: من حديث اختلاف الجعل و الجاعل فى الامرين، ممّا لا تأثير له فى مَنشأيّة الآثار أصلاً، لو لم يتفاوت به حال المجعول، و ما ينضاف إلى المهيّة فى الحالتين، كما هو واضح، لا يخفى على ذى مُسْكة و شعور أصلاً.

فإذا عرفت هذا، فلنرجع إلى الشّرح، فنقول: قوله: «فى الوجود الخارجى»

۱ـ أى: «السنخ الذى».

إلى قوله «بخلافه» الخ ، إشارة إلى ما بيّناه فى المقدّمة الاولىٰ . و الدّليل عليه الوجدان و تطابق الانظار ، فإنّ من المعلوم و المشاهد أنّ النّار محرقة فى الخارج ، دون الذّهن ، و هكذا ، حتّى صار ذلك سبباً لإنكار الوجود الذّهنىّ ، أو للحكم بوجود الاشياء بأشباحها فى الذّهن .

و قوله : «وهى محفوظة» الخ ، إشارة إلى المقدّمة الثّانية . والدّليل عليها أدلّة الوجود الذّهنى ، فإنّها على تقدير تماميّتها تدلّ على وجود الاشياء بحقائقها فى الذّهن ، لا بأشباحها.

و قوله : «لم يكن فرق بين الذّهنى و الخارجى» الخ ، إشارة إلى المقدّمة الثّالثة. و الدّليل عليها ما أشرنا إليه من عدم جواز تخلّف الأثر عن مؤثّرة التّام ، و أنّ ما بالذّات لا يزول إلّا بزوال الذّات . ولو قيل : أنّ الآثار ليست للماهيّات بالذّات ، بل من حيث الوجود الخارجىّ ، أو من حيث الانتساب ، فهو اعتراف بالمطلوب ، كما بيّنّاه و فصّلناه غاية البيان و التّفصيل .

وقوله : «لم يكن فرق» الخ إشارة إلى المقدّمة الرّابعة . و الدّليل عليها أيضاً الوجدان و الاتّفاق ، فتدبّر !

قوله : «**فى العليّة**» الخ ١٤/٦.

أى : فى كون الشّىء علّة ، و لمّا كانت العلّية قد تطلق على العلّية المفهوميّة الاعتباريّة ، و قد تطلق على العلّيّة الحقيقيّة أى كون الذّات بحيث ينشاء منه المعلول ، وهى بالمعنى الثّانى عيَن ذات العلّة السّابقة على ذات المعلول ، و بالمعنى الاوّل متأخّرة عن العلة و المعلول ، فسرّها ، قدّه ، بما أفاده فى الكتاب ، حتّى لا يتوهّم أنّ فى العلّيّة الاضافيّة لا يلزم سبق العلّة على المعلول ، بل سبق كلّ واحد منها على العلّية ، مع أنّ هذا ليس بمراد هنا .

قوله ، قدّه : «**يجب تقدّم العلّة على المعلول**» الخ ١٦/٦.

أقول : مراده ، قدّه ، من العلّة هنا أعمّ من العلّة التّامّة و النّاقصة ، و العلّة الخارجة و الدّاخلة ، إلّا أنّ فى تقدّم العلّة التّامة على المعلول ، وكذا الدّاخلة عليه ، شبهة

ذکروها مع حلّها فی محلّها ، و سنذکرها مع حلّها بوجه أوفی فی محلّه ، انشاءالله تعالی.

و مراده من التّقدّم ما هو الأعمّ من التّقدم بالطّبع ، أو بالعلیّة ، المعبّر عن المشترک بینهما بالتّقدّم بالذّات. و هو أحد الاقسام الثّمانیة للتّقدّم : من التّقدّم الزّمانیّ و بالطّبع ، و بالعلیّة ، و بالشّرف ، و بالرّتبة ، و بالتّجوهر ، و بالحقیقة ، و بالحقّ و الملاک فی هذا التّقدّم مطلق الوجود ، أو وجوبه.

و فی تخصیصه ، قدّه ، أجزاء البرهان بالسّبق بالذّات ، من جهة أنّ ما سوی ذینک التّقدم ـ من أقسامه الخمسة المشهورة عندهم لا یقتضی التّشکیک فی المهیّة ، المقولة علی السّابق و الّلاحق . أمّا فی الزّمان و الفضیلة ، فظاهر . فإنّ أفراد الانسان المقول علی أفراده بالتّساوی عندهم ، بعضهامقدّم علی بعض بالزّمان و بالشّرف. وکذا ربّ النّوع الانسانیّ ، و الشّمس ، بالنّسبة إلی سائر أرباب الانواع ، مقدّم بالشّرف ، مع أنّ ذلک لایقتضی أن یکون حمل ماهیّة العقل علیها بالتّشکیک . و أمّا التّقدّم بالرّتبة و التّجوهر ، فهما أیضاً ، من حیث أنّهما کذلک ، لا یقتضیان الحمل التّشکیکیّ عندهم . فأنّ الجسم المطلق مقدّم علی الجسم النّامی ، وکذا الجسم النّامی علی الحیوان بالرّتبة العقلیّة ، و الحیوان و النّاطق علی الانسان بالتّجوهر ، مع أنّ ذلک لایقتضی التّشکیک فی الجوهر ، المقول علیهما . و بذلک صرّح صدر المتألّهین ، فی کتابه الکبیر فی الفصل الّذی عقده لضابطة الاختلاف التّشکیکیّ . و أمّا السّبق بالحقیقة و الحقّ ، فهما و إن اقتضیا ذلک ، إلّا أنّهما غیر معروفین عند القائلین بأصالة المهیّة ، وکثیر من القائلین بأصالة الوجود أیضاً . بل قیل : أنّ ذلک من مصطلحات صدر المتألّهین ، قدّه و لذلک قیّد السّبق بالعلیّة ، مع أنّه کان أظهر أفراد ما یقتضی التّشکیک ، کما لا یخفی!

ثمّ أنّ وجوب تقدّم العلّة علی المعلول ـ أی التّقدّم بالذّات ، الاعمّ من الطّبع و العلیّة ، کما عرفت ـ ظاهر ، فإنّه لولا ذلک ، وکان العلّة مع المعلول بالذّات ، لزم التّرجیح بلا مرجّح فی جعل أحدهما علّة ، دون الآخر ؛ مع أنّه لایتصوّر علیّة

أحد الشّيئين ، اللّذين لا تقدّم لاحدهما على الآخر ، كما لايخفى[1] .

قوله : «**ولا يجوز التّشكيك فى المهيّة**» الخ ١٦/٦ .

أى : عندالمشّائين من الحكماء . و بيان ذلك : أنّ الرّواقيين من الحكماء اختلفوا مع المشّائين فى مسائل كثيرة :

منها جواز التّشكيك فى الذّات و الذّاتى ، بالنّسبة إلى مصاديقهما ، فجوزّه الرّواقيون و منعه المشّائون .

و منها أنّ مراتب الشّديد و الضّعيف أنواع متخالفة عندالمشّائين و متّفقة نوعاً عند الإشراقيين .

و استدلّ المشّائون على عدم جواز التّشكيك فى المهيّة : بأنّ ما به التّفاوت بين أفراد المهيّة الذّاتيّة ، إمّا أن يكون معتبراً فى صدق المهيّة ،أو لا يكون معتبراً فيه . فعلى الاوّل لا يكون الفرد الفاقد له فرداً لها ، و على الثّانى يكون الاختلاف فى الأمر الخارج عن المهيّة ، لافيها .

و أجاب عنه الرّواقيّون : أوّلاً بالنّقض بالعارض . و ثانياً بالحلّ ، بجعل ما به التّفاوت معتبراً فى كمال الطّبيعة ، لا فى صدق أصلها ، و جعل ما به الاتّفاق بعين ما به الافتراق . و الاختلاف الثّانى ، فى الحقيقة ، مبنىّ على اختلاف الأوّل . و الاشراقيّون و إن ذهبوا إلى أصالة المهيّة ، إلّا أنّهم جوّزوا التّشكيك فى المهيّة ، فهذا البرهان لايجدى فى إلزامهم بأصالة الوجود ، إلّا أنّ جمّاً غفيراً من القائلين بأصالة المهيّة من المتكلّمين و متاخرى الحكماء ، من تبعة المشّائين منهم ، كالمحقّق الدّاماد ، و السّيد الصّدر الشّيرازىّ ، و معاصره الدّوانىّ ، و ولده غياث الحكماء ، قدّس أسرارهم ،ذهبوا إلى نفى التّشكيك فى المهيّة ، مع عدم ذهابهم إلى أصالة الوجود .

قوله : «**فاذا كانتا من نوع واحد**» الخ ١٦/٦-١٧.

التّخصيص بالاتّحاد النّوعىّ والجنسىّ من جهة أنّه مع الاختلاف النّوعىّ ، أو الجنسىّ لايلزم التّشكيك ، لجواز أن يكون ما بهالاختلاف فيهما الفصول ،لاالطّبيعة

المشترکة بین النّوعَین ، و عند الاختلاف الجنسیّ ، مثل علیّة الجوهَر للعرض مثلاً فعدم لزوم التّشکیک أظهر .

قوله : «**أو جنس واحد**» الخ ۱۷/۶ .

أی : لوکان الاختلاف بسبب الطّبیعة المشترکة ، لا بسبب الفصول الذّاتیّة ، کما لا یخفی[۱] .

قوله : «**کما فی علیّة نارٍ لنارٍ**» الخ ۱۷/۶ .

مثال لعلیّة فرد من أفراد النّوع الواحد لفرد آخر منه .

قوله : «**فی علیّة الهیولی و الصّورة للجسم**» الخ ۱۷/۶ .

مثال للوحدة الجنسیّة . و قیل[۱] : و فی هذا المثال نظر . لأنّ علیّة الهیولیٰ والصّورة للجسم لیست فی الوجود ، بل هما من العلل القوامیّة للجسم . وقد عرفت أنّ مثل ذلک لا یقتضی الاختلاف التّشکیکیّ . نعم علیّة الصّورة ، من جهة أنّها شریکة للعلّة الفاعلیّة للهیولیٰ ، من هذا القبیل ، وکذا الهیولیٰ بالنّسبة إلی کونها علّة تشخّص الصّورة ، فتأمّل ! لکن هذا الایراد غیر وارد ، لأنّ الهَیولیٰ و الصّورة من الأجزاء الخارجیّة للجسم ، عند القائلین بترکّب الجسم من الاجزاء الخارجیّة . و النّافون للتّشکیک فی الماهیّة لا یجوّزونه فی تلک الاجزاء أیضاً ، بناءً علی التّرکیب الانضمامی .

و قوله : «**العقل الأوّل**» الخ ۱۷/۶ .

هذا المثال ، بناءً علی کون العقول متّحدة بالنّوع ، من قبیل الأوّل ، و بناءً علی کونها مختلفة کذلک[۲] وکون الجوهر جنساً لها ، یکون من قبیل الثّانی . و علی تقدیر خروجها من کافّة المقولات ، وکون الجوهر عرضیّاً لها ، أوکونها وجودات صِرفة و أنواراً محضة ، فلا یکون ممّا نحن فیه . و یکون ذکره علی مذاق القوم ، أی : فلاسفة المشّاء ، القائلین بترکّبها من الماهیّة و الوجود مطلقاً ، لا الإشراقیّین ، القائلین بکونها

۱ـ القائل الاقاسیر ، منه ره.

۲ـ أی : «بالنوع» .

أنواراً محضة ، فإنّهم يجوّزون التّشكيك فى الذّاتى مطلقاً .

و إنّما أتىٰ بهذا المثال ، مع استغنائه عنه بالمثالَين الاوّلَين ، للإشارة إلى جريان ما أفاده فى العلل الجسمانيّة و المجرّدة ، أو الاتيان بمثال يمكن جعله مثالاً لكل واحد من القسمين باعتبارَين . و يمكن أن يذبّ النّظر ، الّذى ذكرناه[1] بوجه آخر : بأنّ مراده من عليّة الهيولىٰ و الصّورة للجسم ، كونهما علّة له فى وجوده فرضا ، على مذاق من يقول بجريان الاختلاف التّشكيكىّ فيهما أيضاً ، لابياناً لما هوالواقع .

قوله : «**كما فى عليّة نارٍ لنار**» الخ ۱۷/۶.

فى هذا المثال إشارة إلى عليّة الأشعة الكوكبيّة ، أوعليّة النارالأسطقسيّة ، التى فى كرة النّار ، للنّيران الأرضيّة ، فتأمّل . فانّها علل علل إعداديّة .

قوله : «**وكان الوجود اعتباريّاً**» الخ ۱/۷ .

لأنّه لوكان أصيلاً ، يكون ما فيه التّقدّم والتّأخّر هوالوجود ، فلايلزم التّشكيك فى المهيّة ، كما سيذكره ، قدّه .

قوله : «**والمهيّة الجنسيّة الجوهريّة**» الخ ۲/۷ .

إشارة إلى أنّ فى المثال الأوّل التّقدّم للأفراد ، و ما فيه التّقدّم المهيّة النّوعيّة ، و فى المثال الثّانىّ التّقدّم للأنواع ، و ما فيه التّقدّم المهيّة الجنسيّة .

قوله : « **بما هى فى العلّة** » الخ ۳/۷.

إنّما قيّده بذلك ، لأنّ التّقدّم ، أوّلاً و بالذّات ، للعلّة ، مع أنّ العليّة للفرد أو النّوع ظاهراً ، و لكن لمّا كانت فى الحقيقة مستندة إلى ما به الاشتراك بينها ، و هى حاصلة فى العلّة و المعلول ، فيكون التّقدّم و التّاخّر راجعاً إليها فى الحقيقة . و إنّما لم يقل : فيلزم الدّور ، لأنّ توقّف أحد أفراد الطّبيعة على الفرد الآخر غير موجب للدّور ، لاختلاف طرفى التّوقف ، فتأمّل تعرف !

قوله : «**وقد جمع جم غفير منهم** » الخ ٤/۷.

جواب لسئوال مقدّر فى المقام . وهو أنّ القول بأصالة المهيّة ، و اعتباريّةالوجود

---

۱ ـ أى : «فى الحاشية السابقة».

نسبه، قدّه، إلى شيخ اتباع المشرقيّين. و هو، قدّه، و أتباعه، بل جمع من أتباع المشّائين، من المتأخّرين، لايقولون بنفى التّشكيك عن الماهيّة، بل يجوّزونه فيها، بل هذا إحدىٰ المسائل، الّتى اختلفوا فيها مع المشّائين، القائلين بأصالة الوجود، و وقع بينهم فيه التّشاجر و التّنازع العظيم.

فأجاب، قدّه: بأنّ هذا البرهان إلزام على الّذين جمعوا بين الأمرين: مثل المحقّق الدّاماد، و سيّد المدقّقين، و معاصره، و عامّة المتكلّمين، و أكثر المنطقيّين.

قوله: «**لكن ما فيه التّقدم و التّأخر**» الخ ۵/۷ ـ ۶

قد يعبّرون عنه بما به الاختلاف أيضاً، و قد يفرّقون بينهما بما سيجيء ذكره: فى مبحث التّقدّم و التّأخّر، و فى مبحث التّشكيك.

قوله: «**والرّابع قولنا كون المراتب**» الخ ۶/۷.

تحقيق المقام يتوقّف على تمهيد مقدّمات: الأولىٰ أنّ المقولات، الّتى تقع فيها الحركة فى المشهور، أربع مقولات: الكم، و الكيف، و الوضع، و الأين. و يسمّون الحركة فى الاولىٰ بالنّمو و الذّبول، و غيرهما. و فى الثّانية بالاشتداد، و فى الثّالثة بالحركة الوضعيّة، و فى الرّابعة بالنّقلة، و عند صدر المتالهين تقع فى الاربعة المذكورة مع مقولة الجوهر أيضاً. والاستحالة أيضاً قد تطلق عندهم على تبدّل الكيفيّة، وقد تطلق على تبدّل الصّورة، و الاوّل هو المراد هنا.

و الثّانية أنّ الاقوال المشهورة فى الجسم الطّبيعى خمسة: أحدها أنّه مركّب من الاجزاء، الّتى لا تتجزّىٰ متناهية، و هو مذهب المتكلّمين. و الثّانى أنّه مركّب من الاجزاء، الّتى لا تتجزّىٰ غير متناهية، و هو مذهب النّظّام، ألزموه به، و لم يقل به صريحاً. و الثّالث أنّه مركّب من الاجرام الصّغار الصّلبة، الّتى لا تتجزّىٰ خارجاً، و هو مذهب ذى مقراطيس. و الرّابع أنّه متّصل واحد، و لكن قابل للانقسامات المتناهية. و الخامس أنّه متّصل واحد، و قابل للانقسامات الغير المتناهية، وهذا مذهب الحكماء. والرّابع مذهب الشّهرستانى و فى هذا المقام مذاهب أخرىٰ سخيفة، كتر كّب الجسم من الالوان و السّطح، و نحوها، لم نتعرّض لها، و سنشير إليها فى الطّبيعيّات، ان شاءالله و المرضىّ منها قول الحكماء: من أنّه غير مركب من الاجزاء، الّتى لاتتجزّىٰ والجواهر

الفردة ، ولا من الاجرام الصّغار الصّلبة ، و لا من الالوان و السّطوح ، بل هو متّصل واقعاً ، كما هو كذلك عند الحسّ ، لكنّه قابل للانقسامات الغير المتناهية . و عندهم أنّ الكميّات المتّصلة ، القارّة ، و غير القارّة المنطبقة عليه ، مثله فى الاتّصال و قبول القسمة إلى مالانهاية لها . و الفلاسفة ، القائلون بتركّب الجسم من الاجزاء ، الّتى لاتتجزّىٰ ، اختلفوا أيضاً . فذهب المشّائون منهم إلى تركّبه من الهيولىٰ و الصّورة ، و ذهب الإشراقيّون إلى بساطته .

و الثّالثة أنّ مراتب الشّديد و الضّعيف ، فى الحركة الاشتداديّة مختلفة بالنّوع عند المشّائين ، كما مرّ ذكره .

و الرّابعة أنّها غير موجودة فى حال الحركة بالفعل ، بل موجودة بالقوّة .

فقوله : « كما دلّ عليه قولنا » الخ تعليل لقوله «الغير المتناهية» . و قوله : «لأنّ الاشتداد حركة» الخ إشارة إلى المقدّمة الأولىٰ ، و هى مسلّمة عند الجميع ، بل بديهيّة . و قوله : « و الحركة متّصلة» الخ إشارة إلى الثّانية ، وهى كذلك عندالحكماء ، لا عند القائلين بالجواهر الفردة و قوله : «وكلّ متّصل» الخ إشارة إلى المقدّمة الثّالثة ، و هى أيضاً مبنيّة على مذهب الحكماء . و قوله : « أنواعاً » الخ إشارة إلى الرّابعة ، و هى[1] مبنيّة على مذهب المشّائين ، كما مرّ ذكره . و قوله : «كالاستحالة » الخ ، قد مرّ أنّ مراده من الاستحالة ، هنا الحركة فى الكيف ، لأنّ وقوع الحركة فى مقولة الكيف متّفق عليه بينهم . و يمكن أن يكون المراد منها معناها الأعمّ : من تبدّل الكيفيّة ، و تبدّل الصّورة ، بناء على ما اختاره ، قدّه ، من الحركة الجوهريّة ، و إن لم يتداول إطلاق الحركة الاشتداديّة عليها فى عرف المشّائين . لأنّ ما أفاده فى المقام يجرى فى الاستحالة بالمعنيين ، إلّا أنّه يجب أن يخصّ تبدّل الصّورة بالتّبدّل التّدريجى ، دون الدّفعى ،

---

۱ ـ لانها ، عند القائلين بها ، عبارة عن كون الاول فى المكان الثانى ، و ليست بمتصله ، بل هى أكوان متعدده ، مركبة من أجزاء ، لايتجزى ، متصلة بحسب الحس الظاهر و غير متصلة فى الواقع ، و سيجىء بيان ذلك ، منه قده .

و إلّا كون و فساد فى الثّانى .

قوله : **«عندهم»**

أى : عند المشّائين ۷/۱۰.

قوله : **«و تلك المراتب غير متناهية»** الخ ۷/۱۰ ـ ۱۱.

أى بحسب قبول المتّصل ، الّذى هى الحركة فى المقام .

قوله : **«فلو كان الوجود اعتباريّا»** الخ ۷/۱۱.

و ذلك لبداهة أنّ الأمر الاعتبارىّ تابع فى الوحدة و الكثرة للمنتزع عنه ، و إلّا لم يكن اعتباريّا . فإن قلت : لانسلّم ذلك ، إذ يمكن أن ينتزع من أمر واحد أمور كثيرة باعتبارات مختلفة ، مثل أنّ زيداً ، الّذى هو واحد من أفراد الإنسان ، ينتزع عنه الأبوّة و الأخوّة و البنوّة و نحوها ، مع أنّه شىء واحد .

قلنا : المنتزع عنه فيه أيضاً أمور مختلفة ، لا أمر واحد ، لأنّ زيداً ، الّذى ينتزع عنه هذه الأمور ، إنّما تنتزع عنه من جهة اتّصافه بالجهات المختلفة .

قوله : **«أعنى الماهيّات»** الخ ۷/۱۲.

لمّا كان جمعٌ ، من المنتسبين إلى ذوق التّألّه ، ذاهبين إلى أنّ منشاء انتزاع وجود الممكنات إنّما هو وجود الحقّ تعالىٰ ، فسرّ ، قدّه ، المنتزع عنه ، بالمهيّة ، حتّى لايذهب الوهم إلى هذا القول ، لأنّه غير مستلزم لما أفاده من المُحال ، كما لا يخفى .

قوله : **«وهى هنا»** الخ ۷/۱۲.

أمّا كونها غير متناهية ، فلما مرّ . و أمّا كونها متأصّلة ، فبالفرض .

قوله : **«بالفعل»** الخ ۷/۱۳.

لأنّ المفروض أنّ الأصلَ فى التّقرّر و منشأيّة الآثار هى المهيّة و أنّ الفعليّة ، و التّحقّق الأصيل ثابتة لها بالذّات ، و لغيرها بتبعها .

فإذا كانت هى المتقرّرة هنا بوصف عدم التّناهى ، فيلزم ما أفاده ، قدّه ، من المحذور ، أعنى ، قوله : «محصورة بين حاصرَين» الخ ، فيلزم منه اجتماع المتنافيَين التّناهى و عدمه .

قوله : **«بخلاف ما إذا كان»** الخ ۷/۱۳-۱۴.

لأنّ وحدة المهيّة وحدة إبهاميّة عدديّة ، و من هنا تطابقت الأفكار ، و اتّفقت الأنظار على أنّ المهيّة ، من حيث هى ، ليست إلّاهى . بخلاف الوجود ، فإنّ وحدته وحدة سعيّة ، إطلاقية : «وَسِعَ كُرسِيُّهُ السَّموات وَ الأرضِ»[1] ، ليس له ثانٍ من سنخه ، أى : فى كون وحدته وحدةً سعيّة .

قوله : «**فإنّه كخيط**» الخ ۱٤/۷.

إنّما عبّر عنه بالخيط ، لأنّ العرفاء يعبّرون عن الوجود الصّرف ، الحقّ المطلق القيّومىّ ، بالنّقطة ، من جهة بساطتها و سذاجتها و مبدئيّتها للخطوط وَهْماً . و لمّا كان الخطّ أوّل ما يظهر من النّقطة ، ثمّ يظهر منه السّطوح ، و الأجسام التّعليميّة ، سيّما على مذهب النّظّام والقائلين بالجواهر الفردة ـ وكان الفيض المقدّس ، و النّفس الرّحمانى أوّل ما ينشأ من الحقّ ، تعالىٰ ـ عبّر عنه بالخطّ . و التّعبير بذلك للإشارة إلى أنّ مدارج الوجود دوريّة ، لأنّ الخطّ المستدير متّصف بذلك الوصف . و المراد من الشّتات هى الماهيّات ، و بالمتفرّقات أحكامها و عوارضها و لوازمها . و المراد بالأولىٰ مراتب الوجود و درجاته و حدوده الوجوديّة ، و بالثّانية الماهيّات و لوازمها و عوارضها .

قوله : «**فكان هنا أمر واحد**» الخ ۷/۱٤-۱٥.

و بهذا أجاب صدر المتألّهين عن إشكال النّافين للحركة الجوهريّة ، و تشبّثهم فى نفيها بعدم بقاء الموضوع ، و عدم وجود الأصل المحفوظ فى حال الحركة ، كما سيجىء شرحه ، فى محلّه ان شاءالله .

قوله : «**كما فى الممتدّات القارّة**» الخ ۱٥/۷.

اى الخطّ و السّطح و الجسم التّعليمى .

قوله : «**و غير القارّة**» ۱٥/۷.

اى الزّمان ، الّذى هو مقدار الحركة . و المراد من المتّصل أعمّ من المتّصل

---

۱ ـ البقرة (۲) ، ۲٥٥.

بالذّات، أو بالعرض، فأنّ الجسم التّعليمى و الزّمان، على مذهب بعض الحكماء، متّصلان بالعرض، لا بالذّات.

و مراده، قدّه: أنّه كما أنّ فى المتّصلات القارّة، و الغير القارّة وحدتها بالفعل وكثرتها بالقوّة ـ ولايقدح اشتمالها على الأجزاء المقدّرة الغير المتناهية فى وحدتها الوجوديّة فكذلك الأمر فى الحركات الكيفيّة، و الجوهريّة. أمّا كون وحدتها بالفعل، فمن جهة اتّصالها الوجودىّ، و عدم كونها ذات مفاصل، و أمّا كون كثرتها بالقوّة، فمن جهة قابليّتها للانقسام إلى ما لايتناهى كما مرّ بيانه. و أمّا كون الأمر فى الحركات الكيفيّة و الجوهريّة كذلك، فلأنّها باعتبار الحركة التّوسطيّة أمر واحد بسيط، لاكثرة لها. و من حيث الحركة القطعيّة، فهى و إن اشتملت على كثرة الأجزاء و الحدود، إلّا أنّ جميعها موجودة بوجود واحد، و ليست حاصلة بنعت الكثرة و التّفرق، مادامت الحركة غير منقطعة، و وحدتها محفوظة من جهة وحدة الفاعل، الّذى هو العقل الكلّى و القابل الّذى هو الهيولى، و من جهة وحدة مافيه الحركة أيضاً. و الكثرة العرضيّة ممّا لايقاوم الوحدة الذاتيّة، فضلاً عن الوحدات.

قوله: «إلّا أنّها من حيثيّة مكتسبة» الخ ٦/٨.

و ليت شعرى ما هذه الحيثيّة الاكتسابيّة، هل هى حيثيّة عدميّة، فكيف يحصل بها الموجوديّة؟ ـ أو ما هويّة، فالمفروض أنّها، من حيث هى، ليست بموجودة؟ أو وجوديّة، فيجب أن تكون موجودة بذاتها، حتّىٰ تصير سبباً لموجوديّة المهيّة؟ فتكون عبارةً أخرىٰ عن الإضافة الإشراقيّة، الّتى هى عبارة عن إشراق نور الأنوار، جلّت عظمته بنور وجهه، و وجوده الصّرف القيّومىّ، على سماوات عالم الأرواح، و أراضى الأشباح. و بالجملة: فما لم يصدر من المبدء القيّوم، تعالىٰ، أوّلاً أمرٌ، هو متقرّر بذاته و موجود بحقيقته، من دون احتياج إلى حيثيّة تقييديّة، لايمكن أن يتحقّق شىء فى دار التّقرّر أصلاً، كما صرّح به بعض الحافّين [1]، لعرش التّحقيق، و التّدقيق.

---

١ ـ أى: «المحقق الطوسى»، منه قده.

قوله : «لا مقوليّة» الخ ۸/۸ ـ ۹.

أى : ما هو مقولة من المقولات التّسع العرضيّة ، الّتى هى عند المشّائين ، مع مقولة الجوهر ، الأجناس القصوىٰ للممكنات المركّبة من الجنس و الفصل . و سمّيت مقولة لقولها و حملها على ما تحتها فى جواب ما هو .

و عند رَهط من الحكماء منحصرة فى أربع ، أو خمس ، أو اثنين . و عرف مقولة الإضافة بأنّها النّسبة المتكرّرة . و اختلفوا فى وجودها :[1] فالمحقّقون ذهبوا إلى اعتباريّتها و جعلوها من المعقولات الثّانية الفلسفيّة . و ذهب جمع إلى وجودها فى الأعيان . و لمّا كان هذا القول من سخائف الأقوال ، أعرض ، قدّه ، عنه ، و مراده من تلك الإضافة الإضافة العلّيّة ، و المعلوليّة .

قوله : «كالوجود الاعتبارىّ» الخ ۹/۸.

أى : عند القائلين بأصالة المهيّة .

قوله : «ما وحدّ الحقّ» الخ ۱۳/۸.

أى : ما وحدّ الحقّ أصلاً ، لا من جهة ذاته ، بمعنى عدم إمكان إثبات أحديّته الذّاتيّة وبساطته الحقيقيّة . لأن أقلّ ما يلزم من هذا القول تركّبه من المهيّة و الوجود ، و الذّات و الصّفة ، لما تقرّر : من أنّ مَن جمع بين القول بأصالة المهيّة ، و نفى المهيّة عن الواجب ، تعالىٰ . فهو قائل به[2] باللّسان ، و لكن قلبه ليس مطمئناً بالايمان . إذ غاية ما يمكن أن يقال فى توجيه كلامه ، و تبيين مرامه ، أنّ الوجود الاعتبارىّ ، ينتزع عنده عن ذاته ، تعالىٰ ، بذاته ، و فى الممكن ، عنه ، بسبب حيثيّة تقييديّة و تعليليّة . و معلوم أنّ مجرّد هذا لا يمنع عن تحليله ، تعالىٰ ، إلى سنخ الموجوديّة و سنخ آخر . لأنّ الوجود سواء كان أصيلاً ، أو اعتباريّاً ، سنخ غير سنخ المهيّة . مع أنّ انتزاع الوجود عن حاقّ ذات المهيّة غير معقول ، لانّ المهيّة ، من حيث هى ، ليست إلّا هى ، أى ليست بموجودة

---

۱ ـ أى : «فى وجود مقولة الاضافة» .
۲ ـ أى : «بنفى الماهية» .

حتّیٰ یمکن أن یُنتزع عنها الموجودیّة ، بل یحتاج إلی حیثیّة تقییدیّة کالانتساب إلی الجاعل ، و نحو ذلک ، حتّی یحکم علیه بالموجودیّة . و انتزاعه عن رتبة متأخّرة ، مع امتناعه[1] فی نفسه ـ إذ لیس الوجود من الصّفات الّتی یمکن أن تکون معلولة للمهیّة أو لازمة لها ـ من جهة أنّ علّة الوجود یجب تقدّمها بالوجود علی الوجود ، فیلزم علی تقدیر علیّة المهیّة لوجودها ، تقدّم الشّیء علی نفسه ، أو موجودیّته قبل وجوده[2] ، مستلزم للتّرکیب[3] ، و عدم البساطة المحضة .

و لزوم التّرکیب من الذّات و الصّفة ، علی هذا التّقدیر ، ظاهر ممّا أفاده ، قدّه ، فی الشّرح . و بالجملة : القول بأصالة المهیّة ، و نفی التّرکیب و المهیّة عن الحقّ من قبیل الجمع بین المتنافیَین ، کما لا یخفیٰ .

و أمّا عدم ثبوت وحدتیّة الوجودیّة ، و الوجوبیّة ، فلأنّ الدّلیل المشهور ، الّذی اعتمد علیه الفلاسفة فی إثبات توحید الواجب ، تعالیٰ ، هو أنّه علی تقدیر تعدّد الواجب یکون وجوب الوجود مشترکاً بینهما ، مع کونه منتزعاً عن حاقّ ذات کلّ واحد منهما . و ما به الاشتراک الذّاتیّ یقتضی ما به الامتیاز الذّاتیّ ، فیترکّب ذات کلّ واحد منهما ممّا به الاشتراک ، و ما به الامتیاز ، و التّرکیب مستلزم للاحتیاج ، المنافی للواجبیّة .

و اعترض علیهم شارح التّلویحات ، بما ملخصّه : أنّ معنی کون وجوب الوجود ذاتیّاً للواجب ، کونه ذاتیّاً له ، تعالیٰ ، فی باب البرهان ، لا الایساغوجی ، بمعنی انتزاعه عن ذاته ، تعالیٰ ، من دون حیثیّة تقییدیّة ، ولا تعلیلیّة . ولا مانع من أن تکون هناك حقیقتان متباینتان بتمام ذاتهما ، و یکون وجوب الوجود منتزعاً عن کلّ واحدة منهما ، من دون لزوم التّرکیب ممّا به الاشتراک ، و ما به الاختلاف .

---

۱ ـ أی : «امتناع انتزاع الوجود» .

۲ ـ أی : «ای وجود انتزاع الوجود» .

۳ ـ «از جهت فقدان و وجدان» ، منه قده .

و ذبّ هذه الشّبهة منحصر فى القول بامتناع انتزاع مفهوم واحد من حقائق متبائنة بما هى متبائنة . و على تقدير الذّهاب إلى أصالة المهيّة ، و اعتباريّة الوجود ، لايمكن الالتزام بامتناع ذلك ، كما بيّنه ، قده ، فى الحاشية .

ولكن ماأفاده ، قدّه ، يتوقّف على مقدّمتين : إحداهما انحصار الدّليل على التّوحيد بهذا الدّليل ، و ما هو من قبيله . و ثانيتهما انحصار حلّ الشّبهة المذكورة ، و دفعها بما ذكر .

و المقدّمة الأولىٰ ، و إن لم يمكن إثباتها ظاهراً ـ من جهة عدم انحصار الدّليل على التّوحيد بما ذكر و ما هو من قبيله ، من حيث إثبات التّوحيد من طريق التّركيب : لأنّ الطّرق إلى‌الله ، و توحيده بعدد أنفاس الخلائق ، مثل برهان التّمانع و غيره ، حتّى قيل : أنّ خطيب الرّازى أنهى البرهان على التّوحيد إلى ألف برهان ؛ و لأنّ واجب الوجوب بالذّات ، لمّا كان واجب الوجوب من جميع الجهات و الحيثيّات ، و ذاته المقدّسة بسيطة الحقيقة ، كلّ كلّ شيء و تمامه ، لا يمكن أن يتصور مرتبة من الوجود وكماله ، لا تكون واجدة لها ، بنحو أعلىٰ و أشرف ، أو تكون متّصفة فيها بالفقدان ، فعلى تقدير تعدد الواجب ، تعالىٰ ، لاشكّ أنّ كلّ واحد منهما غير محيط بالآخر ، وغير واجدله ، فيكون من هذه الجهة فاقداً للآخر و متّصفاً بالوجدان و الفقدان ، و مركّباً منهما ، و التّركيب ملازم للفقر و الإمكان المنافى للوجوب الذّاتىّ هذاخلف ، و بهذا التّقرير لايرد الشّبهة المشهورة أصلاً ، فتدبّر ! ـ و لكن غالب تلك البراهين ممّا يتمسّك فيها بلزوم التّركيب إمّا من المهيّة و الوجود ، أو الذّات و الصّفة ، أو الغنى و الفقر و الوجدان [1] و الفقدان ، كما لايخفى .

مع أنّه يمكن أن يكون مراده ، قدّه ، ما وحدّ الحقّ بالبرهان المعروف ، المعتمد عليه عندهم . فكأنّه لم يعتدّ بشأن غيره من البراهين : إمّا من جهة أوْله إليه ، أو من جهة عدم الاعتداد به ، عنده و عندهم .

۱ ـ بالاصل : «والجدان» .

و أمّا المقدّمة الثّانية، فهی لیست بمسلّمة عند بعض المتأخّرین [۱]، حیث تصدّیٰ لدفع الشّبهة، مع تسلیم الجواز بما ملخّصه: أنّ الاشتراك فی جمیع الآثار، مع التّبائن فی الحقیقة و الذّات، مما لایمکن أصلاً. و مع فرض تعدّد الواجب یجب اشتراکهما فی جمیع خواصّ وجوب الوجود، و هو مناف للتّبائن المطلق و التّناکر المحض. و لکنّه غفل عن أنّ من أتمّ خواصّ الواجبَین و أکملها، الّذی هو مبدء جمیع الخواصّ، وجوب الوجود. و مع تسلیم جواز انتزاعه من حقیقتَین بسیطتَین متبائنتَین، کیف یمکن ادّعاء منافاة الاشتراك فی الخواصّ، مع التّبائن و التّناکر، و کیف یکون هو أوضح من هذه المقدّمة!

و بالجملة لو لم ینحصر حلّ الشّبهة بتسلیم الامتناع المذکور، فلا أقلّ من کونه من أوضح الطّرق، و الدّلائل، فتأمّل! فإنّ الأوضح من ذلك، مع تسلیم جواز الانتزاع، ما أشرنا إلیه سابقاً: من أنّه لو فرض وجود واجبَین، للزم فقدان کلّ واحد منهما کمالات الآخر، فلزم فسادهما. مع أنّه، علی تقدیر کون الواجب، تعالیٰ، من سنخ المهیّة، کما هو لازم أصالتها، یلزم أن یکون مبدء الوجود غیر موجود فی حدّ ذاته، من جهة أنّ المهیّة، من حیث هی، لیست إلّا هی، فضلاً من أن یکون [۲] واحداً أو غیر کثیر. فلو قرّر اللّزوم، بما ذکرناه، ظهرت الملازمة من غیر احتیاج الی المقدّمتَین أصلاً، مع أنّه یلزم أن یکون إله الکلّ و مبدئه إثنین: سنخ المهیّة، و سنخ الوجود، فتأمّل!

قوله: **«من الصّفات الحقیقیّة» الخ ۸/۹-۹.**

ای: الحقیقیّة المحضة، و هی الّتی لا تکون الإضافة داخلة فی وجودها، و لا فی مفهومها. و یقابلها الاضافیّة المحضة، و الحقیقیّة الغیر المحضة، الذّاتُ إضافة، و هی [۳]

---

۱ - سیرزای جلوه رحمه‌الله، منه قده.

۲ - أی: «من أن یکون مبدء الوجود».

۳ - أی: «الحقیقیة الغیر المحضة».

الّتی الأضافة غیر داخلة فی مفهومها ، و لکن لها دخل فی وجودها و تحقّقها . فالأوّل مثل الحیاة و نحوها ، و الثّانی مثل العلم و الإرادة.

وإنّما لم یذکر الحیاة ، لأنّ الحیّ هوالدّراک الفعال عندهم وهی مندرجة فی العلم والقدرة ، و إنّما خصّها بالحقیقیّة ، لأنّ الاضافیّة المحضة لاشکّ فی زیادتها علی الذّات عندهم . أی : زیادة مفاهیمها ، و إن کانت مبادیها ترجع إلی قیّومیّته ، تعالیٰ .

قوله : «**واحدة**» الخ ۹/۹.

إمّا عدم اتّحاد کلّ واحدة منها مع الأخریٰ مفهوماً ، فمسلّم عند الجمیع من القائلین بأصالة الوجود و المهیّة . و المقصود لزوم عدم اتّحادها مع الذّات المقدّسة الوجوبیّة ، کما هی غیر متّحدة ، کلّ مع الآخر ، مفهوماً . أو یکون المراد عدم اتّحادها مصداقاً و وجوداً ، لا مفهوماً . و الدّلیل علی لزوم ذلک الاتّحاد لزوم خلوّ الذّات ، لولاه فی حاقّ حقیقتها ، عن تلک الصّفات الکمالیّة ، و انبعاثها عن الذّات الفاقدة للکمال او صیرورتها قابلة و فاعلة بالنّسبة إلیها . أمّا لزوم اتّحادها ، کلّ مع الآخر ، فلأنّ تکثّرها مستلزم لترکّب الذّات الواجبة ، و تعدّد جهاتها ، و حیثیّاتها .

قوله : «**لأنّها أیضاً**» الخ ۹/۱۱-۱۲.

أی : لأنّ الذّات ، علی تقدیر أصالة المهیّة ، مهیّة من المهیّات ، لأنّ المفروض أنّ الوجود اعتباریّ . ولا یمکن أن یکون الواجب ، تعالیٰ ، أمراً اعتباریّاً ، بناء علی جعله وجوداً محضاً . و قد عرفت : أنّ الجمع بین أصالة المهیّة و نفی المهیّة عن الواجب معناه جعله ، تعالیٰ ، مهیّة بسیطة ، منتزعةً عن ذاتها ـ من دون حیثیّة زائدة ـ الموجودیّة[1] فلا یخرج ، علی هذا القول ، عن سنخ المهیّة شیء متقرّر بالأصالة أصلاً .

و أمّا إرجاع الضّمیر فی قوله : «لأنّها» إلی الصّفات ، فممّا یأباه سیاق الکلام ، و إن صحّ التّرکیب بتکلّف . مع أنّ کون الصّفات ، باعتبار مفاهیمها ، مهیّة من الماهیّات بالمعنیٰ الأعمّ للمهیّة ، لا یختصّ بالقول بأصالة المهیّة . أللّهم إلّا أن یراد لزوم کونها کذلک علی ذاک القول ، و لو باعتبار مصادیقها . لأنّ منشأ انتزاعها ، حینئذ ،

۱ ـ أی : «... جعله ... منتزعة الموجودیة عن ذاتها ..».

المهيّة المتقرّرة فى الأعيان، لاحقيقة الوجود السّارى فى الذّرارى ، لعدم جواز انتزاعها من الأمر الاعتبارىّ الصّرف . و هذا بخلاف مالوكان الأصل فى التّقرر، هو الوجود، دون المهيّة . لأنّ جميع هذه الصّفات الكماليّة من العوارض الذّاتيّة للوجود المطلق، على هذا القول . بل هذا أيضاً من أحد الدّلائل على أصالة الوجود . لأنّه ، بعد ما تقرّر من أنّ المهيّة ، من حيث هى ، ليست إلّا هى ، و أنّ العدم نفى الذّات و كمالها ، لا يمكن أن يكون ما بالذّات هذه الصّفات ، غير سنخ الوجود ، لانحصار المفاهيم فى المهيّة و الوجود و العدم. فكيف يمكن أن يكون أمراً اعتباريّا ، مع أنّه منشأ جميع الصّفات الكماليّة.

فيصير معنى الكلام حينئذ : فلا يمكن اتّحاد الصّفات كلّ مع الآخر ، و لامع الذّات الموصوفة من جهة أنّ الصّفات ، على ذاك القول ، من سنخ المهيّة مفهوماً ، و تقرّراً ، و هى متبائنة بالبَينونة العُزلية مع كلّ شىء ، حتّى مع الذّات المقدّسة و لو جعلت [1] غير ذى مهيّة ، كما جمع بعضهم بين الأمرَين ، كما مرّ ذكره .

و يمكن أن يجعل المرجع للضّمير الذّات و الصّفات ، باعتبار كلّ واحد منهما ، و لكنّ الأولىٰ و الألصق بسياق الكلام ما ذكرناه أوّلاً ، هذا !

قوله : **«ولا توحيد فعل الله و كلمته»** الخ ۱۳/۹.

قد مرّ : أنّ الألفاظ موضوعة للمعانى العامّة ؛ و أنّهم قد شبّهوا الفَيض المقدّس والوجود العامّ بالنّفَس الإنسانىّ ، من جهة دفع كُرَب الأعيان الثّابتة ببسطه [2] و شموله على قوابل الإمكان، كما يدفع الكُرَب عن القلب ببسط النّفَس الإنسانىّ . و شبّهوا أيضاً التّعيّنات الطّارية عليه [3] ، فى مقام مدّه و بسطه ، بالحروف ، و الكلمات ، و الكلام ، و الآيات ، و السّور : على مراتب بساطتها ، و تركيبها ، و أنحاء تركيباتها . فمن هذا

---

۱ ـ أى : «جعلت الذات» .

۲ ـ أى : «بسط الفيض المقدس».

۳ ـ أى : «على الفيض المقدس» .

سمّی الحکماء : العقول الفعّالة ، و النّفوس الکاملة ، بکلمات‌الله . وقد ورد فی الخبر : «أعوذ بکلمات‌الله التّامّات کلّها» .

و لکنّهم قد یطلقون الکلمة علی نفس الفیض المقدّس : إمّا من أجل أنّه أوّل الصّوادر الوجودیّة عن الحقّ ، تعالیٰ ، من مقارعة العلم و القدرة و الإرادة ، کما أنّ الکلمة أوّل تعیّن ، طرء علی النّفَس الأنسانیّ ، من ترکیب الحروف المفردة ؛ أو من جهة اتّحاده مع الذّات المقدّسة ؛ أو قیامه بها ، کقیام الکلمة و الکلام بالمتکلّم ، کما ورد من قطب الأقطاب ، و سیّد الموحّدین علیه‌السّلام : من أنّ کلامه ، تعالیٰ ، فعله فتدبّر !

قوله : قدّه ، «**لکلّ منها جواب**» الخ ۱۴/۹.

أی : لکلّ واحد منها جواب مخالف للجواب الّذی للآخر ، عندالسّؤال عنه ، بماهو . والقید فی قوله : «المتخالفة» توضیحیّ کاشف . وکذا قوله : «لکلّ منها» الخ توضیحیّ .

ولزوم کون الصّوادر ، علی ذاک‌القول ، هی الماهیّات ظاهر ، بناءً علی الملازمة بین الأصالة فی التّقرّر مع الأصالة فی المجعولیّة . و أما بناء علی عدم الملازمة بینهما ، فلأنّ القائلین بأصالة المهیّة فی التّقرّر قائلون بأصالتها فی المجعولیّة ، إلّا ماشذّ وندر ، ممّن لایعتنی بقولهم .

قوله : «**أین السّماء**» الخ ۱۵/۹.

أی : بثلاثة أمثلة بعدد العوالم الکلیّة عند المشّائین . و الأوّل مثال بالبسائط المادّیة و الثّانی بالمرکّبات منها . و الثّالث بالمجرّدات ، مُقیساً إلی المادّیات ، من جهة ظهور المخالفة منها . کما قیل :

جان گرگان و سگان از هم جداست
متّحد جانهای شیران خداست

و إلّا فعلى[1] هذا القول ، المجرّدات أيضاً متخالفة ، لأنّها مهيّة بسيطة ، على ذلك القول .

قوله : «أينما تولّوا»[1] الخ ١٦/٩.

قد ذكرنا ما يتعلّق بشرح هذه الآية المباركة ، فراجع إليه .

قوله : «ومعلوم أنّ وجه الواحد» الخ ١٦/٩.

أى : لقاعدة : «الواحد لا يصدر عنه ، إلّا الواحد» . و إمّا لأنّ التّكرار فى التّجلّى مستلزم التّكرار فى المتجلّى : «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شاكِلَتِهِ»[2] ، من جهة لزوم السّنخيّة بين العلّة و المعلول .

فإن قلت : كما أنّ الصّادر ، على هذا القول ، المهيّات المتخالفة ، فكذلك المبدء و المصدر[3] . فيحصل السّنخيّة و المشاكلة ، مع أنّ صدور الكثرة مع الواسطة لا يقدح فى بساطة العلّة ، و تلك القاعده المعروفة .

قلت : أمّا حصول السّنخيّة ، فكلّا . إذ قد عرفت أنّ فطرة المهيّة ، و ذاتها و ذاتيّتها الاختلاف ، و الغيريّة مع كلّ شىء ، حتّى مع مهيّة أخرى . و أمّا عدم قدح صدور الكثرة الطّوليّة فى بساطة العلّة ، و وحدتها ، فلأنّ المعلول الأوّل ، على هذا القول ، هى مهيّة العقل الأوّل ، و هى مخالفة مع مهيّة العقل الثّانى ، بالذّات ، و هما ، من جهة البينونة العزليّة مع الحقّ ، على حدّ سواء ، فوساطة أحدهما ، فى صدور الآخر دون العكس ، ترجيح من غير مرجّح ، سيّما مع نفى التّشكيك عن المهيّة وهذا بخلاف ما لو كان الوجود هو الأصيل . لأنّه[4] ، كلّما كان أقرب إلى المبدء ، يصير تخلّقه بأخلاقه ، و سنخيّته الوجوديّة أتمّ و أكمل . فيكون أولى و أليق بأن يصدر أوّلاً من غيره ، مع أنّه ، قد علم ممّا قاله ، تقدّست أسمائه ، وصف وجهه

١ـ فأينما تولوا فثم وجه الله : البقره (٢) ، ١١٥ .

٢ ـ الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

٣ ـ «فكذلك المبادى و المصادر» ، خ ل .

٤ ـ أى : «لان الوجود» .

بالوحدة السّارية فى كلّ شىء و فىء . و هذا لايمكن مع جعل الصّادر و المهيّة . إذهى مباينة بالبَينونة العزُليّة مع المبدء ، تعالىٰ ، و مع سائر مجعولاته ، فأينَ وجه الله الواحد .

قوله : «**و أنّى كلمة كن**» الخ ١٧/٩.

المراد بها الفَيض المقدّس ، و النّفَس الرّحمانىّ . وقد عرفت وجه تسميته بالكلمة و أمّا وجه تسميته بكن ، فهى مأخوذة من قوله ، تقدّست أسمائه : « إنّمَا أمْرُهُ ، إذَا أرادَ شَيْئاً ، أنْ يَقولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونْ »[1] ، و من قول أمير المؤمنين ، عليه السّلام إنّما كلامه ، تعالىٰ ، فعله ، الحديثَ !

قوله : «**المدلول عليها**» الخ ١٧/٩.

اى : المدلول على وحدتها . وأنّما سُمّى بالأمر ، تشبيهاً بالأمر الصّادر عن الإنسان من جهة النّفوذ و لزوم الإطاعة ؛ أو من جهة كون الألفاظ موضوعة للمعانى العامّة ، أو لأنّه نفس الأمر التّكوينىّ ، الصّادر منه ، تعالىٰ ، كما أنّ المهيّات ، أو حدود الوجود ، و مراتبه مأمورة بذلك الأمر .

و لمّا كان أوّل تعيّنٍ ، ظهر لهذه الكلمة ، تعيّنُ الأرواح المجرّدة ، وكان حكم التّعين مستهلكاً فى وجود المطلق ، سمّى عالم الأرواح أيضاً بعالم الأمر ، و وصفت بالوحدة من جهة وحدتها الوجوديّة ، و إن حصلت لها الكثرة فى موطن العقل ، إلّا أنّها غير ظاهر الحكم و الأثر فيها .

و يمكن أن يكون المراد بالأمر[2] هنا الإنسان الكامل . و وصفها[3] بالوحدة ، إشارة إلى أنّ المَظْهَر الأتمّ الأكمل لايتكرّر ، من جهة أنّ التّكرار فى التّجلّى مستلزم للتّكرار فى المتجلّى .

---

١ - يس (٣٦) ، ٨٢.

٢ - «بالكلمة» ، خ ل.

٣ - أى : «وصف الكلمة».

قوله : «**بخلاف ما إذاكان الوجود**» الخ ۱/۱۰.

أشار بقوله : «يدور عليه» إلى أنّ تشخّص كلّ شيء بوجوده الخاصّ به و أنّ الوحدة متصادقة مع الوجود ، كما هو مذهب الحكماء . و بقوله : «بل عينه» إلى مااختاره صدر المتألّهين ، من اتّحادهما حقيقة . و سيجيء نقل الأقوال و بسط الكلام فيها فى مبحث الوحدة و الكثرة ، إن شاءالله . قوله : أصلاً خبر لقوله : «بخلاف ما» الخ .

قوله : «**فإنه يتوافق**» الخ ۲/۱۰.

إن قلت : لمّا كان تشخّص كلّ شيء بنحو وجوده الخاصّ به ، كما أنّ به فعليّته أيضاً ـ و كلّ تشخص آبٍ عن التّشخّص الآخر ، كما أنّ كلّ فعليّة آبية عن الأخرىٰ فيلزم على القول بأصالة الوجود ، البَينونة العزليّة ، كما على مذهب القائلين بأصالة المهيّة .

قلت : معنى أنّ كلّ تشخّصٍ آبٍ عن الآخر أنّه آبٍ عن الاتّحاد به ، لا أنّه مبائن معه بالبَينونة العُزليّة ، الّتى بين المهيّات . و أيضاً : كلّ تشخّص ، و إن كان من حيث التّعيّن مبائناً مع الآخر ، إلّا أنّه ، من حيث نفس الوجود السّارى فى الشّخصين لايبائن الآخر ، بل يجانسه و يسانخه . وهذا بخلاف ما إذاكان الأصل فى التّقرر هى المهيّة إذ لا أصل محفوظ فى المراتب ، على هذا القول أصلاً .

قوله : «**المتخالفات**» الخ ۲/۱۰.

أى : المهيّات المبائنة .

قوله : «**و يتشارك فيه المتمائزات**» الخ ۲/۱۰.

أى : مراتب الوجود و تعيّناته ، الحاصلة له من جهة مراتبه الذاتيّة ، و درجاته الأوليّة ، أو المهيّات المتشاركة ، من جهةٍ ، و المتخالفة ، من جهة أخرىٰ .

قوله : «**وهو الجهة النّورانيّة**» ۲/۱۰.

كما قال تقدّست أسمائه : «اَللهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَ الأَرْضِ»[۱] و فسّر بأنّه وجود السّموات و الأرض . و فسّر بعض الفلاسفة «الشّجرة المباركة» ، «و النّور

---

۳ ـ النور (۲٤) ، ۳٥.

على النّور » بالفَيض المقدّس ، و الرّحمة الوجوديّة السّارية ، كما مرّ شرحه . و المراد بـ« الظلمات » المهيّات . ولو فُسّر النّور بالحقيقةالمحمّديّة ، فالمراد بها[1] طواغيت أعدائهم.

قوله : **«ومشيّته» ۳/۱۰.**

أى : مشيّته الفعليّة ، او الأعمّ منها و الذّاتية . لأنّ العلم الذّاتىّ ، الّذى هو مشيّته ، تعالىٰ ، أيضاً نور و وجود . لكن بناءً على التّعميم يكون التّقييد بالفعليّة فى قوله : « من الصّفات الفعليّة» على سبيل التّغليب .

قوله : **«و رحمته» ۳/۱۰.**

أى : الرّحمة السّارية الرّحمانيّة ، و الخاصّة الرّحيميّة .

قوله : **«وغيرها من الصّفات» الخ ۳/۱۰.**

مثل القدرة و الإرادة الفعليّتَين ، و الخلق و الإيجاد و الإنشاء و نحوها ، ممّاأفاده فى الحاشية .

---

۱ ـ أى : «بالظلمات».

فی اشتراك الوجود

قوله : «**مشتركاً فيه لجميع الأشياء**» الخ ۷/۱۰.

أی : لجميع الموجودات النّفس الأمريّة ، الآفاقيّة و الأنفسيّة ، و الذّهنيّة و الخارجيّة ، سواء كان من أفرادالوجود أومراتبه ، أو من المهيّات المنتزعة عن حدوده .

قوله : «**ومعلوم أنّ**» الخ ۷/۱۰.

إشارة إلى بداهة هذه القضيّة ، كما ادّعاها صدر المتألّهين ، قدّه ، و أنّ ما سيذكره ، من الدّليل عليها ، دليل تنبيهی .

قوله : «**بما هی متباينة**» الخ ۸/۱۰.

أی : لا بما هی مشتركة فی أمرٍ ما ، ولو مثل السّلوب و الإضافات ، كما فی انتزاع الإمكان من الممكنات ، و المعلوليّة من قاطبة الموجودات الإمكانيّة و نحوها . فإنّ انتزاع المفهوم الواحد من المتباينات ، لا بما هی متباينة ، ممّا لا ضير فيه ، بل هو واقع كثيراً .

قوله : «**بل مراتب حقيقة**» الخ ۸/۱۰.

إن قلت : لايلزم من عدم [1] كون الوجودات حقائق متباينة أن تكون مراتب حقيقة ، مقولة بالتّشكيك . لجواز أن يكون له حصص متكثّرة بتكثّر الإضافات ، أو يكون مقولاً على أفراده بالتّواطی أو لايكون له أفراد و مراتب أصلاً ، بل يكون له فرد واحد ، و الباقی أطواره و أضوائه ، إلى غير ذلك من الأقوال و الاحتمالات .

قلنا : لعلّ غرضه ، قدّه ، بيان ما هو الواقع ، المنساق إليه البرهان ، لا ما يلزم

---

۱ ـ «من نفی...» ، خ ل.

من نفى الاشتراك اللّفظى . مع أنّه لو كان مراده ذلك، لم يكن خارجاً عن ميزان الاستقامة . لأنّ الاحتمال الأوّل ، و ما يقرب منه ، مبنىّ على أصالة المهيّة ، و قد ثبت بطلانها بما أفاده من الأدلّة . و الاحتمال الأخير مرجعه إلى ما أفاده ، قدّه . لأنّ القائل بكثرة المراتب للوجود لايجعل المراتب فى عرض واحد ، بل يجعل مرتبة منه ، هى فوق ما لا يتناهى بما لايتناهى عدّة و مدّة و شدّة ، أصلاً ، و باقى المراتب أضوائه و أفيائه ، فيرجع التّشكيك الخاصّىّ إلى الخاصّ الخاصّىّ . و أمّا احتمال التّواطى ، فهو باطل أيضاً ، لما نشاهد من اختلاف حمل الوجود على الموجودات . فعلى تقدير الاشتراك المعنوىّ هذا الاحتمال مفروغ عنه . فلذلك جعل لازم القول بالاشتراك المعنوىّ ، ما أفاده فى الكتاب . و الله أعلم بالصّواب .

قوله : «والمقسم لابدّ» الخ ۱۱/۱٠.

وذلك لأنّ التّقسيم ، على ما بيّنوه ، ضمّ القيود المتخالفة إلى مقسم واحد ، ليحصل بانضمام كلّ قيد قسم ، فلابدّ من اشتراك المقسم بين الأقسام ، كما أفاده ، قدّه .

فإن قلت : ما ادّعيته مسلّم ، لو كان التّقسيم واردا على معنى واحد ، مشترك بين الأقسام . و أمّا لو كان المقسم « المسمّى بلفظ كذا » ، كما يدّعيه أصحاب الاشتراك اللّفظىّ ، فليس بمسلّم أصلاً .

قلت : فعلى هذا لايكون التّقسيم على حقيقته ، بل يكون فى الحقيقة بيان ما وضع له لفظ كذا . مع أنّا نجد ، بداهةً ، صحّة التّقسيم الحقيقىّ للوجود إلى ما أفاده من الأقسام فتأمّل !

قوله : «و إلّا ارتفع النّقيضان» ۱٤/۱٠.

و ذلك ، لأنّه لو كان للواحد نقيضان ، فإمّا أن تجتمع على الصّدق جميعاً ، وإمّا أن ترتفع كذلك ، و إمّا أن يوجد واحد منها ، و يرتفع الباقيان أو بالعكس . و الأوّل و الثّانى مستلزمان لارتفاع النّقائض الثّلاثة ، أو اجتماعها . و الثّالث مستلزم لارتفاع النّقيضين بناءً على أنّ الأمرين اللّذينَ كلّ واحد منهما نقيض لشىء واحد ، هما

متناقضان أیضاً . و الرّابع مستلزم لاجتماعهما بناء علی هذا الاحتمال ،کما لایخفی .

و یمکن أن یبیّن هذه الملازمة ، من دون التّوقّف علی تسلیم هذه المقدّمة . وهو أن یقال لوکان لشیء واحد نقیضان أو أکثر ، فهو نقیض لکلّ واحد منها بالضّرورة . و لنا مقدّمة صادقة ، و هی أنّ النّقیضین لایجتمعان ولایرتفعان . فإذا فرضنا صدقه [1] علی شیء ، أو تحقّق هو [2] فی موطن ، فیجب أن لایصدقا علیه ،أولایتحقّقا فیه . فیلزم ارتفاع النّقیضَین لأنّ کلاً منهما نقیض له ، و قد ارتفعا جمیعاً عمّا صدقا علیه . وکذا إذا لم یصدق هو علی شیء ، أو لم یتحقّق فیه ، یجب أن لایصدق ، أو لایتحقّق واحد منهما أیضاً. لأنّه لو تحقّقا جمیعاً ، لزم اجتماع النّقیضَین . و فیه أی : فی عدم تحقّق أحدهما ارتفاع النّقیضَین .

و ببیان آخر : لوکان لشیء واحد نقیضان ، لوجب أن تنعقد منفصلة حقیقیّة من ذاک الشّیء مع أحدهما ، و منفصلة حقیقیّة أخریٰ مع الآخر ،مثل أنّه لو فرضنا أنّ ب یناقضه ج و د ، فتنعقد هنا قضیّتان منفصلتان حقیقیّتان : إحداهما الشّیء إمّا ب و إمّا ج ، و الأخریٰ الشّیء إمّا ب و إمّا د . و معنی الاولیٰ أنّه لایجوز أن یکون الشّیء ب و ج ، و أن لایکون واحدا منهما ، بل یجب أن یکون واحداً منهما دائماً ، و لا یکون الآخر کذلک . و معنی الثّانیة الشّیء یجب انیکون دائماً إمّا ب و إمّا د ،کما فصّلناه فی الأولی . فإذا صدق علی شیء ب ، فبحکم المنفصلة الأولیٰ ، یجب أن لایصدق علیه ج و بحکم الثّانیة ، یجب أن لایصدق علیه د ، فیلزم ارتفاع ج و د کلیهما عنه ، مع أنّ من حکم النّقیضَین أنّه أذا ارتفع أحدهما ، یجب أن یصدق الآخر ، و هیٰهنا لیس الأمر کذلک ، فیلزم ارتفاع النّقیضَین . و إن لم یصدق علیه ب ، یجب أن یصدق علیه واحد منهما و یرتفع الآخر . و فیه أیضاً ارتفاع النّقیضین .

و بوجه آخر : لولم یکن نقیض الواحد واحدا ، نفرض أنّ نقیضه أکثر من واحد .

---

١ ـ أی : «صدق ذلک الشیء الواحد».

٢ ـ أی : «الشیء الواحد المفروض. ـ «او تحققه» ، خ ل.

و من حكم المتناقضَين أن لايجوز ارتفاعهما و لا اجتماعهما ، و ينعقد منهما منفصلة حقيقيّة من جزئَين . و إذاكان نقيض الواحد أكثر من واحد ، ينعقد المنفصلة من ثلاثة أجزاء أو أكثر فيصير القضيّة مثلاً فى المثال المذكور ، الشّىء إمّا ب و إمّا ج و إمّا د . و من لوازم هذه المنفصلة أن لايصدق دائما على شىء واحد ، إلّا أحَد الأجزاء . فيجوز أن لايكون زيد ج و لا ب ، بل يكون د ؛ أولا يكون ب و لا د ، بل يكون ج ؛ و أن لايكون ج و لا د ، بل يكون ب . فعلى الأولَين يلزم ارتفاع النّقيضَين : إمّا ب و ج و إمّا ب و د . لأنّ المفروض أنّه نقيض لكلّ واحد منهما . و على الأخير لو قلنا أنّ نقيض النّقيض نقيض، يلزم منه أيضاً ارتفاع النّقيضين : و إلّا تكون المنفصلة المذكورة بالنّسبة إلى الرّفعَين ، و هما ج و د مثلاً ، لامانعة الجمع ولا مانعة الخلوّ ؛ و بالنّسبة إلى أحد الرّفعَين ، مع المرفوع ، و هو ب ، مانعة الجمع لا الخلوّ ؛ و بالنّسبة إلى الجميع ، مانعة الجمع و الخلّو ، لوكان الرّفعان غير متضادّين . و إلّا تكون ، بالنّسبة إلىالثّلاثة منفصلة حقيقيّة ، و بالنّسبة إلى الإثنين ، مانعة الجمع فقطّ . أو تكون ، بالنّسبة إلى واحد من الرَّفعَين ، مع المرفوع ، مانعة الجمع و الخلوّ و بالنّسبة إلى الرَّفعين ، لا مانعة الجمع و لا مانعة الخلوّ و بالنّسبة إلى الجميع ، منفصلة حقيقيّة ،على تقدير عدمالتّضادّ بين الرّفعَين ، أو إلى الرّفعَين ، مانعة الجمع لا الخلوّ ، و بالنّسبة إلى الجميع ، منفصلة حقيقيّة .

و جميع هذه التّقادير مخالف لما قرّر فى الميزان ، لميزان الانفصال و تركّبه من الجزئَين ، أو من الأكثر . مع أنّه ، لو فرضنا عدم التّناقض بين النّقيضَين ، لا يكون النّقيض إلّا واحداً ، لأنّه حينئذ يصير القدر المشترك بين الأمرَين نقيضاً له ، كما لا يخفى[1] .

[و بالجملة : لاشكّ أنّ كلّ مفهوم ، إذا نسب إلى مفهوم آخر ، تكون بينهما إحدىٰ النسب الأربع ؛ و أنّ النّسبة بينالمتناقضَين التّباينالكلّى ، و نقيض أحد المتناقضَين لو لم يكن نقيضاً للنّقيض ، فيكون النّسبة بينه و بينالآخر إحدىٰ من النّسب ، فلوكانت

التّباين الكلّى ، فإمّا أن يكونا متضادّين ، أو متناقضَين . فإن كانا متناقضَين ، ثبت المطلوب . و إن كان متضادّين ، فيجوز ارتفاعهما ، إذا كانا ممّا يتصوّر لهما ثالث ، كما هو المفروض .

قوله : **«صاحب حكمة العين»** ۱۶/۱۰.

أى : الكاتبىّ القزوينىّ .

قوله : **«إنّا إذا أقمنا الدّليل»** ۱۷/۱۰ - ۱/۱۱.

مثل قولنا العالم حادث أو مؤلَّف ، وكلّ حادث أومؤلَّف له محدِث أومؤلِّف.

قوله : **«كـلّا من الموجودات»** الخ ۶/۱۱.

أى : من المجرّدات المرسلة الجبروتيّة ، و المنشأت الملكوتيّة ، و البسائط العنصريّة و مركّباتها : من السّماويّات و الأرضيّات ، و المعدنيّات ، و النّباتات ، و الحيوانات غيرالانسان . و المراد من الآفاق آفاق العوالم الطّوليّة ، و العرضيّة .

قوله : **«و علامة الشّىء»** الخ ۸/۱۱.

بل يماثله من وجه ، و يغايره من وجه . لأنّه لو ماثله من جميع الوجوه ، حصل التّرجيح من غير مرجّح ، أو التّكرار و التّثنّى فى صِرف الشّىء .

قوله : **«فلو لم يكن الوجود مشتركا»** الخ ۱۰/۱۱.

و ذلك لأنّ أمر المفاهيم منحصر فى الوجود و العدم و المهيّة ، و إذا لم يكن للوجود معنى مشترك بين الوجودات ، لم يبق إلّا سنخ العدم و المهيّة . و قد دريت أنّ المهيّة ، ذاتيّها ، التّناكر و الاختلاف ، كما أشار إليه سابقاً بقوله : «لولاالوجود وحدة ماحصلا» الخ[۱]. والحال أنّ الموجودات بحكم قوله ، تعالى : «سَنُرِيهِمْ» [۲] الآية آياتٌ

۱- كذا بالاصل و لعل المراد : «لو لم يؤصل وحدة ما حصلت»

«اذ غيره مثار كثرة أتت»

۲- «سنريهم آياتنا فى الافاق و فى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق : فصلت (۴۱) ،

له ، تعالىٰ . فلولم يكن الوجود مشتركاً بينها ، لماكانت آيات له ، تعالى ، لأنّ المبائن للشّىء لايمكن أن يكون آية و علامة له .

فإن قلت : لادلالة للآية الشّريفة على كون الموجودات آيات له ، تعالىٰ ، بل إنّما تدلّ على إظهار آياته فيها .

قلنا : أوّلا لاشكّ أنّ كلّ ما يظهره الحقّ ، من الآيات ، يكون معلولاً له ، تعالى ، فلو اقتضى المعلوليّة التّناكر و الاختلاف ، لما جازكونه آية له . و ثانياً ليست الآفاق و الأنفس ظرفاً للآيات ، بل هى كالخارج و الذّهن . فكما أنّ معنى الموجود فى الذّهن أو الخارج : ليس أنّهما[1] شيئان ، و الموجود فيهما شىء آخر ، يكون فيهما ، ككون المظروف فى الظّرف ، ـ بل معناه أنّ الشّىء الموجود فيهما مرتبة من مراتبهما ، فكذلكـ هنا ، فتدبّر !

قوله : «موافقة الوجود» الخ ۱۲/۱۱.

أى : الكتاب التّدوينىّ موافقٌ للكتاب التكوينى الآفاقى ، موافقة الوجود اللّفظىّ و الكتبىّ ، للوجود العينىّ ، و موافقٌ للكتاب الأنفسىّ ، موافقتهما ، للوجود الذّهنىّ .

و إنّما جعل الكتاب التّدوينى بمنزلة الوجود الكتبىّ و اللّفظى معاً ، لأنّه ، إذا قرء القرآن صار لسان القارى لسان الحقّ ، فصار كالوجود اللّفظى ، كما ورد : «يقولُ الله ، بلسان عبده : سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَه» . سيّما إذا كان القارى الإنسان الكامل . أو لأنّه ظهر أوّلا بكسوة الألفاظ و العبارات ، فى مظهريّة الصُّوَر المثاليّة للعقل الكلّى المسمّى[1] بجبرائيل ، ثمّ تنزّل بصورة الحروف و الأرقام المكتوبة . وجعل الوجود الأنفسىّ ذهنيّاً من جهة أنّ تعقّله بمنزلة الوجود الذّهنىّ للحقّ ، تعالىٰ .

قوله : «و الخامس أنّ خصمنا» الخ ۱۳/۱۱.

قد جعل ، قدّه ، ما هو مناط الشّبهة ، بعينه مناط الدّفع ، لانّ الاشعرىّ جعل معلوليّة الممكنات سبباً لذهابه إلى الاشتراك اللّفظىّ ، بتوهّم أنّه على تقدير الاشتراك

۱ـ أى : «الذهن و الخارج».

المعنویّ، یلزم مجانسة المعلول مع العلّة. فجعل، قدّه، المعلولیّة سبباً لوجوب الاشتراك المعنویّ، من جهة لزوم السّنخیة بین العلّة و المعلول؛ «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ»[1].

قوله: **«و إن كان بعض مصادیقه»** الخ ١/١٢.

و هوالحقّ، تعالیٰ شأنه.

قوله: **«فوق مالایتناهی بمالایتناهی»** الخ ١/١٢-٢.

قال المحقّق الطّوسی فی شرح الإشارات:

«النّهایة و الّلا نهایة من الأعراض، الّتی تلحق الكمّ لذاته، و تلحق كلّ ما له، أو لشیء یتعلّق به، كمیّة، بسبب تلك الكمیّة: فمنها ما یعرض للكمّ المتّصل، وهو تناهی المقدار، ولا تناهیه. و منها ما یعرض للكمّ المنفصل، و هو تناهی العدد، ولا تناهیه.

و المقدار نفسه، كما یمكن فرض لانهایته فی الازدیاد: لا نهایة المقادیر، أعنی تزاید الاتّصال، فقد یمكن فرض لا نهایته فی الانتقاص: لا نهایة الأعداد، أعنی مراتب الانفصال.

و الشّیء الّذی له مقدار، كالجسم، أو عدد، كالعلل، ففرض النّهایة و الّلا- نهایة فیه ظاهر. و أمّا الشّیء، الّذی یتعلّق به شیء، ذو مقدار، أو عدد، كالقوی الّتی یصدر عنها عمل متّصل فی زمان، أو أعمال متوالیة، لها عدد، ففرض النّهایة و الّلا نهایة فیه یكون بحسب مقدار ذلك العمل، أو عدد تلك الأعمال. و الّذی بحسب المقدار یكون إمّا مع فرض وحدةالعمل و اتّصال زمانه، أومع فرض الاتّصال فی العمل نفسه، لامن حیث یعتبر وحدته، أو كثرته.

فالقوی؛ بهذه الاعتبارات، تكون ثلثة أصناف:

الأوّل قُوی یفرض صدور عمل واحد منها، فی أزمنة مختلفة، كرُماة، یقطع

١ - الاسراء (١٧)، ٨٤.

سهامهم مسافة محدودة ، فی أزمنة مختلفة . ولامحالة ، تكون الّتی زمانها أقلّ أشدّ قوّةً من الّتی زمانها أكثر . و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، فی زمان .

و الثّانی قُوی يفرض صدور عملٍ ما منها ، على الاتّصال ، فی أزمنة مختلفة ، كَرُماة يختلف أزمنة حركات سهامهم فی الهوا . ولامحالة ، تكون الّتی زمانها أكثر أقوی من الّتی زمانها أقلّ . و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، فی زمان غير متناه .

و الثّالث قُوی يفرض صدور أعمال متوالية عنها ، مختلفة بالعدد ، كَرُماة يختلف عدد رميهم . ولامحالة ، تكون الّتی يصدر عنها عددٌ أكثر أقوی من الّتی يصدر عنها عددٌ أقلّ . و يجب من ذلك أن يكون لِعملٍ ، غير المتناهية ، عدد غير متناه .

فالاختلاف الأوّل بالشّدّة ؛ و الثّانی بالمدّة ، والثّالث بالعِدّة» إنتهی كلامه .

إذا عرفت هذا ، فنقول : قد ظهر أنّ المناط ، فی إطلاق اللّامتناهی الشّدّیّ فی القویٰ ، اللّواتی هی مبادی الآثار ، أن يقع أعمالها لافی زمان . فأن كان إطلاقه على المبادی المجرّدة ، بهذا الاعتبار ، لا ينحصر اللّامتناهی الشّدّیّ فی الواجب ، تعالی ، بل يشمل مطلق العقول الطّوليّة و العرضيّة ، بل النّفوس الكلّيّة الالهيّة ، البادية و الصّاعدة ، من جهة أمريّتها ، و الأفعال الصّادرة عنها ، من هذه الجهة (الجنبة) ، أی : الأفعال الحاصلة منها على سبيل الإبداع و الاختراع مباشرةً ، أو تسبيباً . و يرتفع التّفاضل بينها من هذه الجهة ، بل يكون التّفاضل من جهة كمال الفعل و تماميّته ، ولكن بالنّسبة إلى الأفعال التّكوينيّة . فهی لاتتّصف بالشّدّة ، لأنّها صادرة عنها بالتّسبيب ، و عن القویٰ الجسمانيّة بالمباشرة . و هی لاتقدّر على الأفعال الغير المتناهية ، و إلّا لزم وقوع الحركة لا فی زمان .

ولو كان المراد من اللّامتناهی الشّدّیّ مالايتصوّر أشدّ منه ، فإن كان المراد أنّه لايتصوّر أشدّ منه ، من جهة وقوع فعله ، لا فی زمان ، فيكون جميع المبدعات بهذه الصّفة و إن كان المراد لايتصوّر اشدّ منه من جهة كمال الفعل و تماميته واقدريّته ، فهو ينحصر فی الواجب ، تعالی ، وان كان المراد لايتناهی نوريّته واشتماله على نوريّة غير متناهية ، فالمبدعات أيضا كذلك كمانبّه عليه فی الحاشية . و إن كان المراد مالايتصوّر أشدّ منه وجوداً ، و أتمّ منه نوريّة

و ليس ماوراء وجوده وجود ، فحينئذ ينحصر فى الواجب ، تعالى أيضاً . ومن هناقيل : أنّ اللاّ نهاية الشدّيّة مستلزمة للّلا تناهى الوجوديّ ، و أن تكون المتّصف بها غير محدود الوجود ، صرف الإنيّة و مؤيّس الأيسيّات .

و إذا عرفت هذا فنقول : ما أفاده قدّه فى الحاشية : من فرض اللاّتناهى الشدّىّ التّحتىّ مطلقاً بإطلاقه غير مستقيم . إذ الّلا متناهى الشّدّىّ ، قد عرفت انحصاره فى الواجب ، تعالى ، فلا يشمل التّحتيّة [1] أصلا . نعم ، هو ببعض الاطّلاقات يعمّ الفوقيّة و التّحتيّة ، و ببعض الإطلاقات لايتصوّر فيه الفوقيّة ، بل يكون جميع ما يتّصف به ، من حيث الاتّصاف به ، على شرع سواء ، و إن كان من جهة أخرى ،كعلّيّة بعض ما يتّصف به للآخر ، يتّصف بالفوقيّه ، لكنّه ليس من تلك الجهة .

أللّهمّ ، إلاّ أن يقال : العلّة ، لمّا كانت من جميع الجهات فوق المعلول و محيطة به و جميع آثاره آثارها ، كان لاتناهى المعلول ، فى أىّ شىء كان و بأىّ معنى أخذ ، ظلّ لاتناهى العلّة . فمن هذه الجهة يتصوّر - فى الّلا تناهى - الفوقيّة و التّحتيّة أيضاً .

و على تقدير جعل الّلا متناهى بالمعنى الأعمّ ، من الفوقيّة و التّحتيّة ، فقد جعل قدّه الأقسام تسعة : حاصلة من ضرب ثلثة أقسام الفوقيّة فى التّحتيّة .

ولكن يمكن أن يجعل الاقسام أكثر : بضرب كلّ واحد من الثّلاثة فى الثّلاثة ، ثم ضرب مجموع الاثنين ، من الفوقيّه ، فى كل واحد منهما ، من التحتيّة ، ثم ضرب مجموع ثلاثة الفوقيّة فى كلّ واحد من التّحتيّة ، وكذا ضرب مجموع الاثنين فى مجموع الاثنَين و مجموع الثّلثة فى مجموع الثّلثة . لكن لايوجد فى الواقع مثال بجميع هذه الأقسام ، بل يتداخل بعضها فى بعض . فلذلك أخرب عن باقى الأقسام غير التّسعة . و نحن قد عملنا جدولاً لما ذكره و وضعنا أمثلة الأقسام فى خلالها .

بل الأقسام تسعة و أربعين : حاصلة من ضرب سبعة أقسام الفوقيّة فى السّبعة التّحتيّة . ولو قيّدنا كلّ واحد من الثّلثة ، بكونه بشرط الانفراد ، أو لا بشرط الانفراد عن الآخر ، تضاعف الاقسام . ولكن لايكون لجميعها أمثلة مطابقة للوجود ، ولذلك

---

١ - أى : «اللا نهاية التحتية» .

أضربنا عنه فى الجدول .

و أمّا النّسبة بين الثّلثة ، فباعتبار المفهوم ، لاملازمة بينها أصلاً ، و يجوز انفكاك كلّ منها عن الآخر . و لكن بحسب التّحقّق ، كلّما تحقّق الشّدّى تحقّق المدّى و العِدّى ولاعكس . و بين المدّى و العدّى ، على مذهب الحكماء ، أعنى على أصول المشّائين منهم ، تلازم فى الوجود ، ولكن ، على مذاق القائلين بحدوث العالم ، لاملازمة بين المدّى و العدّى . بل يجوز تحقّق العدّى بدون المدّى ، كما فى الافلاك بناء على حدوثها و أبديّتها ، و تحقّق المدّى بدون العدّى ، كما فى العناصر الأربعة ، بناء على أزليّة كلّيّاتها سيّما المنفعلة منها ، بناء على تخصيص الأثر بالفعل ، لامطلق الأثر ، حتّى مثل القبول و الانفعال ، فيشمل الهيولى أيضاً .

ثمّ أنّ المدّى و العدّى و الشّدّى قد تلاحظ بالنّسبة إلى الآثار الصّادرة عن الشّىء المتّصف بها : فما يكون الأثر الصّادر منه ، الّذى من شأنه الوقوع فى الزّمان ، فى اللّازمان ، يسمى باللّا متناهى الشّدّى . و ما يكون عدّة آثاره الصّادرة منه ، غير متناهية عدّةً يسمّى باللّا متناهى العدّى . و ما يكون مدّة إفاضاته ، و تحقّق إجاداته غير متناهية ، يسمّى باللّا متناهى المدّى . و قد تعتبر بالنّسبة إلى ذات الشّىء ، و حال نفسه ، من جهة لاتناهى وجوده ، و عدم محدوديّته ، و أزليّة بقائه ، أو أبديّته ، وعدم محصوريّة كمالاته او نعوته ، فيسمّى ما يكون شدّة وجوده غير متناهية باللّا متناهى الشّدّى و ما يكون وجوده أزليّاً و أبديّاً أو أبديّاً فقطّ ، باللّا متناهى المدّى ، من جهة استمرار بقائه و وجوده أزلاً و أبداً أو أبداً فقطّ ، بالنّسبة إلى وجوده فى الأبد الآباد ، و ما يكون عدّة صفاته و كمالاته غير متناهية ، باللّامتناهى العدّى .

و الواجب ، تعالىٰ ، غير متناهى الشّدّى و المدّى و العدّى ، بجميع معانيها ، بل فوق مالايتناهى بمالايتناهى كذلك . ـ و العقول الكلّيّة متّصفة بجميع تلك المعانى ، إلّا بمعنى واحد للشّدّى ، و قد عرفته فيما سبق من الكلام . ـ و النّفوس الكلّيّة البادية والصّاعدة أيضاً متّصفة بالمدّى والعدّى ، بجميع معانيها ، إلّا بالمعنى الّذى ذكر للعدّى

جدول اقسام	لا يتناهى شدى فوق	لا يتناهى مدى فوق	لا يتناهى عدى فوق
لايتناهى شدى تحت	واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى
لا يتناهى مدى تحت	واجب تعالى و عقل كلى، و عقل و نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، وعقل ونفس كلية	واجب تعالى و عق كلى ، و عقل و نفس كلية
لا يتناهى عدى تحت	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى ، و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى و عق كلى ، و عقل ك مع نفس كلية
لا يتناهى شدى و مدى تحت	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى
لا يتناهى شدى و عدى تحت	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى
لا يتناهى مدى و عدى تحت	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع كلى و عقل كلى نفس كلية
لا يتناهى شدى و مدى و عدى تحت	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى

لا يتناهى شدى وسدى فوق	لا يتناهى شدى و عدى فوق	لا يتناهى سدى و عدى فوق	لا يتناهى شدى و سدى و عدى فوق
واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى	واجب تعالى و عقل كلى
واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل و نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل ونفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل ونفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل و نفس كلية
واجب تعالى و عقل كلى ، وعقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، وعقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى و عقل كلى ، و عقل كلى مع نفس كلية
واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى
واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى
واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية	واجب تعالى مع عقل كلى و عقل كلى مع نفس كلية
واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى	واجب تعالى مع عقل كلى

أخيرا ، لوكان المراد الاتّصاف بالكمالات الغير المتناهية دفعةً ، لاتدريجاً ، و إلّا فهى متّصفة بها ، من حيث مظهريّتها للأسماء و الصّفات الغير المتناهية لله ، تبارك و تعالىٰ :
و الهيولى الأولى و ساير الموجودات الأزليّة ، على رأى المشّائين ، متّصفة بالمدّى والعدّى ببعض معانيهما ، أى : أزليّة الوجود فى المدّى ، و الاتّصاف بمطلق الأثر ، حتّى مثل القبول و الانفعال فى الأزمنة الغير المتناهية فى العدّى . ـ و لكن اتّصاف العناصر ، أى : كليّاتها بهما لايحتاج إلى ذلك التّعميم ، سيّما بالنّسبة إلى الفاعلة منها ، و غير متّصفة بالشّدّى بأىّ معنى كان .

فلو ، لاحظنا ، فى الضّرب و تحصيل الأقسام ، معانى الشّدّى والعدّى و المدّى ، و أضفناها إلى ما مرّ سابقاً ، تضاعف الأقسام أيضاً ، و زادت على ماسبق بكثير لكنّا تركناها للاختصار . وكذلك ، لو أردنا بكلّ واحد من العدّى و المدّى و الشدّى الـلا بشرط و بشرط لا ، تضاعف الأقسام بسببها ، إلّا أنّ بعض أقسامها غير موجود و بعضها متداخل فلذلك تركناها ، فتدبّر .

و الجدول الّذى عملناه ، المشتمل على تسعة و أربعين قسماً ، الحاصلة من ضرب سبعة أقسام الفوقيّة فى السّبعة التّحتيّة هكذا : [راجع الجدول المقابل]

قوله : « و فى عين محدوديّته ظـلّاً و فيئاً » الخ ٢/١٢-٣.

إشارة إلى إرجاع التّشكيك الخاصّى إلى الخاصّ الخاصّى . و بيانه : أنّ المصنّف ، قدّه ، اختار مذهب الفهلوييّن من الحكماء ، الذّاهبين إلى أنّ الوجود ذو مراتب متفاوتة ، و درجات متفاضلة .

و اعترض عليهم : بأنّه يلزم من هذا القول أن يصير الواجب ، تعالىٰ ، محدوداً، من جهة أنّه ، كباقى المراتب ، مرتبة من الوجود ، و محاط بالوجود المطلق ، الشّامل له و لغيره ، من المراتب . و أن يكون المطلق المحيط به أولىٰ بالواجبيّة منه ، تعالىٰ ، من جهة إحاطته به و بغيره .

فأراد ، قدّه ، دفع هذا الاعتراض : بأنّا ، و إن ذهبنا ، وفاقاً للفهلويين من

الفلاسفة ، إلى أنّ الوجود ذو مراتب متفاوتة ، إلّا أنّا لمّا جعلنا بعض مصاديقه ، و هو الواجب ، تعالى، فوق مالايتناهى بما لا يتناهى ، و جعلناه أصلاً و شيئاً ، و باقى المراتب ظلّاً و فيئاً . فقد رجع الأمر إلى أنّ المطلق الّلا بشرط ، هو الواجب ، تعالى ، والباقى أفيائه و أضوائه و أظلاله . و عليه فلا يلزم المحذورات المذكورة أصلاً ، كما لا يخفى . و بالجملة هو ، قدّه ، فى بادى الأمر ، و إن وافق المشهور ، إلّا أنّه ، بعد وضوح الحقّ و سطوع نور البرهان من أفق البيان ، يصرّح بما هو الحقّ الصّراح ، و القول الصّحاح .

قوله : «**عن المبدء الموجود**» الخ ٦/١٢ .

التّقييد بالموجود ، لأنّه الّلازم من فهم أنّه معدوم ، و إلّا لمّا كان العدم عنده مساوقاً للنّفى ، فالّلازم نفى المبدء مطلقاً .

و يمكن أن يكون التّخصيص لأجل أنّ القائلين بثبوت المعدومات الأزليّة ، لايجعلون العدم مساوقاً للنّفى ، فلا يلزم من نفى الوجود ، عندهم ، نفى المبدء مطلقاً . و لمّا لم يبيّن بطلان مذهبهم بعدُ ، جعل الّلازم منه نفى المبدء الموجود ، لا نفى المبدء مطلقاً ، فتدبّر !

قوله : «**تعالى عمّا يقول الظّالمون**» الخ ٨/١٢ .

إنّما لم يصرّح بما هو المحذور فى هذا الشّق ، كما صرّح به ، فيما لو فهمنا منه أنّه معدوم ، لأنّ المحذور فيه أشدّ . إذ ، على هذا الفهم الفاسد الكاسد، يلزم أن يكون المبدء نفياً صرفا و ليساً محضا . لأنّ القائلين بثبوت المعدومات ، أيضاً لاينفون إطلاق الذّات و الشّىء على المعدومات . فلو جعلنا مبدء الكلّ لا شيئاً صِرفاً ، لزم أن يكون أدنى مرتبةً من المعدومات الصِّرفة .

قوله : «**بعنوان إجراء أسمائه الحسنى فى الأدعية**» ١٠/١٢ .

إنّما قيّده بذلك ، حتّى لايقال : أنّ أسماءالله توقيفيّة ، و لعلّه ، لم يجوّز

الشّرع من إطلاق هذه الأسماء و إرادة المعانى المعهودة . أو لأنّ استعمال تلكك الأسماء ، فى الأدعية و الأوراد ، ممّا لايمكن إنكاره . وقد يصير واجباً شرعاً ـ كما فى إطلاق الرّب و الرّحمٰن و الرّحيم و المالكك ، و الأسماء المذكورة فى سورة التّوحيد ، و سائر السّور المتلوّة فى القرائة ، أو القرآن ـ بسبب النّذر و شبهه ، بأن يجب قرائة القرآن بسبب النّذر و نحوه ، و لخصوص العالِم بمعانيها . أو اختار المصلّى قرائة السّورة ، الّتى فيها هذا الاسم ، مثل سورة الجمعة و غيرها من السّور . وكذا بعض الأدعية الواجبة ، فى بعض المقامات و الحالات ، أو الأدعية المستحبّة . فإنّ التّوجه إلى معانى تلكك الأسماء و الالتفات إليها ، لولم يسلّم لزومه مطلقا ، فلا ريب فى لزومه فى بعض الصّور أو لزوم ترتّب الأثر المنظور من الدّعاء عليها . و حينئذ إن فهمنا منها ما أفاده ، قدّه ، فقد جاء الاشتراك و لوازمه ، من السّنخيّة بين العلّة و المعلول و غيرها . و إن لم نفهم ذلكك ، بل فهمنا نقيضه ، لزم تعطيل العالَم من المبدء العالِم ، بل مطلقاً . لأنّ الجهل المطلق مساوق مع العدم . لأنّ العلم المطلق من لوازم الوجود المطلق ، و عوارضه الذّاتيّة السّارية بسريانه ، فيكون نفى مطلق العلم عن شىء مساوقاً لنفى مطلق الوجود عنه . و إن لم نفهم شيئاً لزم التّعطيل .

قوله : «**فعطّلوا العقول**» الخ ١١/١٢.

إن قلت : الـّلازم ممّا أفاده تعطيل العالَم من المبدء الموجود ، أو تعطيل العقول عن المعارف ، فلم جعل المحذور الأمر الأخير ؟

قلنا : لأنّ القائلين بالاشتراك اللّفظى لم يذهبوا إلى باقى الاحتمالات ، بل غاية ما يمكن أن يلزموا به ، هو تعطيل العقول ،كما لايخفى[1] ، فلذلكك خصّه به .

قوله : «**كثير من المعاصرين**» الخ ١٢/١٢-١٣.

الظّاهر أنّ مراده الشّيخيّة ، و فى كلمات من سبقه أيضاً إيماء إليه ،كما فى بعض الشّروح لفصوص الفارابىّ ، و غيره .

قوله : «من باب اشتباه المفهوم» الخ ١٣/١٢.

أى اشتباه وحدة المفهوم و الاشتراك ، فى الاندراج تحته ، بالاتّحاد فى الأحكام المصاديق ، و الاتّصاف بصفاتها و آثارها و لوازمها .

قوله : «لأنّه من باب تجنيس القافية» الخ ١/١٣.

قد ذكرنا شرحه فيما سبق ، فراجع إليه !

فى زيادة الوجود على المهيّة

قوله : «**غرر فى زيادة الوجود**» الخ ٢/١٣ .

هذه المسألة ، أيضا ، من مهمّات المسائل ، و يتوقّف عليها كثير منها ، بل مسألة أصالة الوجود ، و غيرها ، من المسائل أيضاً يبتنى تحقيقها على تحقيق هذه المسألة . لأنّه لوكان الوجود عين المهيّات المتخالفة بالذّات ، لم يتحقّق سنخ الوجود ، حتّى يكون متأصّلاً ، أو أمراً اعتباريّا ، كما لايخفى ، فلا تحصل وحدة . و لا يمكن الذّهاب إلى مذهب الفهلويّين ، ولاغيره ، من المسائل المبتنية على أصالة الوجود ، أو تحقّق أمر آخر غير المهيّة ، يعبّر عنه بالوجود .

و إنّما لم يذكر ، قدّه ، كونها من المهمّات : إمّا لأجل كونها تفريعاً على المسألة السّابقة و من ملحقاتها ، كما يرشد إليه تعبير المحقّق الطّوسى ، قدّه ، بقوله ، بعد إثبات الاشتراك ، فيغاير المهيّة : و إمّا لاستفادته ممّا أفاده فى السّابق ؛ و إمّا لعدم توقّف إثبات سائر المسائل عليها ، بعد إثبات الاشتراك المعنوىّ ، كما لايخفى ، فتأمّل !

قوله : «**بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما**» الخ ٣/١٣.

أى : ليس المراد من الزّيادة الزّيادة فى الخارج . لأنّ المحقّقين من الحكماء ، القائلين بالزّيادة ، لم يذهبوا بالزّيادة عينا ، و إن نقل عن بعض من لاتحصيل له ، الذّهاب إلى ذلك ، كما نسب إلى طائفة من المشّائين . بل إنّما ذهبوا إلى الزّيادة فى التّصور ، بل فى حاقّ التّصور ، بالتّعمّل الشّديد و التّكلّف البالغ . فإنّ الأشعرىّ ، لوكان قائلا بهذا القول ، فلا يكون عليه غبار أصلاً . بل المراد منه الإتّحاد ذهناً و خارجاً ، بمعنى

إتّحاد مفهومها مع الاختلاف بينهما فی صرف اللّفظ الموضوع ، فهما من قبيل الألفاظ المترادفة .

قوله : «**لكنّ العقل من شأنه**» الخ ٦/١٣ .

لأنّه من عالم الأمر و القدرة ـ «قُلِ الرّوُحُ مِنْ أمْرِ رَبّی» [١] ـ فله اقتدار ، لايكافيه اقتدار ، إلّا اقتدار بارئه و مبدئه ، فإنّ اقتداره ظلّ اقتدار بارئه .

قوله : «**بنحو عدم الاعتبار**» الخ ٧/١٣.

و ذلك ، لأنّ الذّهن ، و إن كان له اقتدار اعتبار عدم كلّ شیء ، حتّی عدم نفسه ، إلّا أنّه فی المقام ، لو اعتبر عدم المهيّة ، لم يتمكّن من إثبات الوجود و الحكم بعروضه لها ، من جهة استلزامه اجتماع النّقيضَين لحاظاً . و كذا لم تكن المهيّة ، حينئذ ملحوظة ، من حيث هی هی ، كما هو المفروض . بل يلزم دخول العدم فی حدّ ذاتها ، أو ملحوظاً معها من حيث هی هی ، فتدبّر !

قوله : «**و إن كانت بالحمل الشّايع الصّناعی وجوداً**» ٩/١٣.

أی : بالحمل الّذی ملاكه الوحدة فی الوجود و الاختلاف فی المفهوم . و يسمّی بالشّايع الصّناعی لشيوعه فی العلوم و الصّنايع .

و إنّما قال هو بذلك الحمل : وجود ، مع أنّه به موجود ، لا «وجود» إشارةً إلی بساطة مفهوم المشتقّ ، و اتّحاد الوجود مع الموجود حقيقة ، أو إلی أنّ الموجود بالحقّ و الحقيقة هو الوجود ، دون غيره .

قوله : «**يكفيه نفس شيئيّة المهيّة**» الخ ١٠/١٣.

أی : شيئيّتها الذّهنيّة ، الّتی هی وجودها الذّهنی حقيقةً ، من جهة مساوقة الوجود مع الشّيئيّة . أوكون المهيّات وجودات خاصّة ذهنيّة . أو نفس شيئيّتها الملحوظة فی الذّهن ، مع قطع النّظر عن وجودها الذّهنیّ و الخارجیّ ، و إن كانت فی الواقع و نفس الأمر فی الذّهن مخلوطة به ، بل هذا اللّحاظ فی الحقيقة نحو من الوجود لها .

١ ـ الاسراء (١٧) ، ٨٥ .

قوله : «**لاخارجیاً**» الخ ۱۱/۱۳.

لأنّه ، لوكان العروض خارجاً يكون التّركيب بينهما انضماميّا . و لا شكّ فى اقتضائه وجود المعروض ، فى ظرف العروض ،كما هو مقتضى قاعدة الفرعيّة .

قوله : «**السلب المعهود بين القوم**» الخ ۱۲/۱۳.

أى : سلب الوجود عن المهيّة .

قوله : «**ولا يصّح سلبها**» الخ ۱۴/۱۳.

و ذلك ، لأنّ سلب الشّىء عن نفسه محال و ثبوته لنفسه واجب ، وإلّا لزم اجتماع النّقيضيَن .

قوله : «**أى ما يقرن بقولنا لأنّه**» الخ ۱۳/۱۵-۱۶.

المراد به الواسطة فى الإثبات ، الّتى هى أعمّ من الواسطة فى الثّبوت ، و مباٸن مع الواسطة فى العروض عند أكثرهم .

قوله : «**وغير المغفول**» الخ ۴/۱۴ .

الغير الاوّل مضاف إلى المغفول ، و هو مبتداء ، و الثّانى خبر عنه ، و المغفول صفته . أى : الأمر الّذى ليس بمغفول ، و يكون ملتفتاً إليه ، و هى المهيّة غير الأمر الّذى هو مغفول عنه ، و هو الوجود .

قوله : «**حملاً أوّليّا**» الخ ۶/۱۴ .

و ذلك ،لانّ المفروض اتّحاد جميع المهيّات و المفاهيم مع مفهوم واحد . والمتّحد مع المتّحد متّحد . و الحمل الاوّلىّ مناطه الاتّحاد فى المفهوم ، فيلزم ما أفاده ، قدّه .

قوله : «**وعلى هذا التّقرير**» الخ ۷/۱۴.

المراد به ما أفاده ، قدّه : من أنّ الـلازم على هذا القول الاتّحاد بين الاشياء ، فى مقام شيئيّتها المفهوميّة ، لا مجرّد الاتّحاد فى الوجود . و أنّ الـلازم من هذا القول أن يكون حمل الوجود عليها و حمل بعضها على بعض ، أوّليّا . فإنّ المحقّق الـلاهيجىّ ،

قدّه ، اعترض على المثبتين للاشتراك المعنوىّ، و الزّيادة ـ و إلزامهم [1] على النّافين : بلزوم اتـّحاد المهيّات ، على هذا القول ، أو عدم انحصار أجزائها ـ بعدم الاستبعاد فى هذا المحذور ، بناءً على مانسب إلى جماعة من الصّوفيـّة من وحدة الوجود .

و أجاب عن هذاالاعتراض : بأنّ مانسب إلى الجماعة طورٌ. ماوراء طورالعقل فإنّ المفهوم ممّا أفاده ، قدّه ، أنّ أصحاب القول بوحدة الوجود ذاهبون إلى وحدة الموجودات ، من جهة اتـّحادها مع وجود واحد فى مقام شيئيـّة ماهيّاتها ، لا وجوداتها فقطّ ، حتّى يصير المحذور على مذهبهم ما هو المحذور على مذهب الأشعرىّ ، من اتـّحاد الماهيّات . فإنّه ، لوكان لازم القول بوحدة الوجود الاتـّحاد فى مقام شيئيـّة الوجود ، لاشيئيـّة المفاهيم ، لايلزم ما ذكره من المحذور على قولهم ، لجواز انتزاع مفاهيم مختلفة عن وجود واحد ، كما هو كذلك ، ولو بناء على نفى اتـّحاد الوجود أيضاً .

فردّ عليه ، قدّه : بأنّ المحذور على مذهب القائلين بنفى الاشتراك ، و القول بالعينيـّة ، هو اتـّحاد الأشياء فى مرتبة شيئيـّة المهيـّة ، و الحمل الأوّلىّ . و المحذور على مذهب الصّوفيـّة الاتـّحاد فى رتبة الوجود ، و الحمل الشّائع الصّناعى ، فلايكون المحذور على القولين واحدا ، حتّى يحتاج إلى تجشّم الجواب : بأنّ ما ذهب إليه الصّوفيـّة طوروراء طور العقل .

و أمّا بيان أنّ ما ذكروه إنّما هو ذاك المقام فقطّ : فلانّ [2] القائلين بوحدةالوجود المحقـّقون منهم ذهبوا إلى أنّ الوجود الحقيقىّ ، و ما هو المنشأ لانتزاع الموجوديـّة ، من دون حيثيـّة تقييديـّة ولا تعليليـّة ، واحد ، و الباقى أفيائه و عكوسه و أظلاله .

و طائفة منهم جعلوا الكثرة كثانيـّة ما يراه الأحول ، بالنّسبة إلى الحقّ ، تعالىٰ ، من جهة إندكاك جبال إنـّيـّتها بالنّسبة إليه ، تعالىٰ . و جعلوا نوره الفعلىّ ، مع سريانه فى كلّ شىء ، بالنّسبة إليه ظـلّا و فيئاً ، بل فى الحقيقة ممحوقا ، ولا شيئا . و ذهبوا

---

۱ ـ أى : «الزام المثبتين» .

۲ ـ «فبأن» ، خ ل .

إلى أنّ حقيقة الحقّ ، تعالىٰ ، الوجود المطلق الـّلا بشرط ، المنزّه عن الاتّحاد و المجانسة مع المقيّدات ، المجتمع مع التّعيّنات ، لامن جهة حقيقته ، بل من جهة ظهوره و سريان نوره . فعلى هذا القول لايلزم محذور أصلاً .

و فرقة أخرىٰ منهم ـ تشابهت أقوالهم و تشتّت كلماتهم ، من جهة اختلاف حالاتهم فى السّلوك ، و صدور الكلام منهم ، فى حال الجذبة و الفناء ـ يظهر من ظاهر أقوالهم القول بأنّ وجود الحقّ كلّىّ طبيعىّ سارٍ فى جميع الموجودات ، و أن ليس فى الدّار غيره ديّار . و على هذا القول أيضاً لايلزم اتّحاد الأشياء ، لا فى مرتبة شيئيّة المفهوم ، و لا فى مرتبة شيئيّة الوجود . أمّا فى مرتبة المهيّة ، فلأنّهم جعلوا الكلّىّ الطّبيعىّ الوجودىّ السّارى فى الموجودات ، متّحداً معها [1] فى رتبة وجودها ، لا فى رتبة ماهيّاتها . و أمّا فى مرتبة شيئيّة الوجود ، فلأنّهم لم يذهبوا إلى اتّحاد الموجودات مع الواحد بالشّخص بل مع الكلّىّ الطّبيعىّ . و معلوم أنّ الاتّحاد مع الكلّىّ غير ملازم لاتّحاد الأشخاص و التّشخّصات . اللّهمّ إلّا أن يجعل الكلّىّ عين التّشخّصات أيضاً و يجعل التّشخّصات غير مختلفة أصلاً .

و فريق آخر يجعلون ، فى ظاهر القول ، وجود الحقّ واحداً بالشّخص ، و مع ذلك يجعلونه عين كلّ شىء ، و سارياً فى كلّ ذرّة و فىء ، تعالىٰ عن ذلك . و على هذا القول ، و إن لزم اتّحادها ، فى مرتبة الشّيئيّة الوجوديّة ، إلّا أنّه ، لايلزم اتّحادها فى مرتبة الشّيئيّة الماهويّة . فإنّه ، كما أنّ الوحدة الشّخصيّة للواجب ، تعالىٰ ، لا تنا فى انتزاع المفاهيم الكثيرة ، الكماليّة ، منه ، تعالىٰ ، كذلك لاينا فى انتزاعها عن الموجودات ولو مع اتّحادها مع وجود الحقّ ، تعالىٰ .

و بعض منهم ، لغلبة الوحدة عليهم ، لايرون غير الحقّ و صفاته و أسمائه شيئاً ، أصلاً ، لا أنّهم يرون الأشياء ، و يقولون باتّحادها مع الوجود الواحد .

فعلى جميع الأقوال فى وحدة الوجود ، لايلزم ما أفاده صاحب الشوارق قدّه ،

---

١ ـ أى : «مع الموجودات» .

نعم إنّما يلزم ما ذكره ، لو قيل بوجودالمهيّة لله ، تعالى ، و اتّحاده ، بوجوده و مهيته مع وجود الأشياء و ماهيّاتها ، ـ و لم يقل بذلك ، فيما أعلم ، أحد .

قوله : «**لأنّ ما قالوا**» الخ ۹/۱۴.

أى : ما قالوا من وحدة الوجود ، فإنّما هى فى مقام الوجود الحقيقىّ للماهيّات ، بمعنى أنّهم ذهبوا إلى اتّحاد وجودها مع وجود الحقّ ، على ما نسب إلى ظاهر أقوالهم ، لا اتّحاد المفاهيم و الماهيّات . فلا يمكن للصّوفية ، بناءً على القول بوحدة الوجود ، التزام اتّحادها فى مرتبة شيئيّة مفاهيمها و ماهيّاتها .

قوله : «**كان لها جزء آخر موجود**» الخ ۱۱/۱۴.

أمّا لزوم أن يكون لها جزء آخر ، فلاقتضاء الكلّيّة ذلك . إذ لا يتحقّق الكلّ إلّا مع وجود جزئين ، أو أكثر ، و لا يتحقّق بدون التّركّب من الجزئين ، اذ هو[1] أقلّ مراتب الأجزاء ، و التّركيب منها .

و أمّا لزوم كون جزئه موجوداً . فلما أشار إليه ، بقوله : «**لامتناع تقوّم الموجود**» الخ .

قوله : «**فيمتنع تعقّل مهيّة**» الخ ۱۳/۱۴ .

و ذلك ، لأنّ تعقّلها متوقّف على تعقّل الأمور الغير المتناهية و مادامت النّفس بدنىّ الوجود لا تتمكّن من ذلك .

فإن قلت : بناءً على قدم النّفس ، لا مانع من تعقّلها للأمور الغير المتناهية ، فى الأزمنة الغير المتناهية . و بناءً على حدوثها ، فهى ، و إن لم تكن قادرة على تعقّلها دفعة لكنّها قادرة على تعقّلها تدريجاً ، ولو فى المستقبل من الزّمان ، من جهة كونها روحانيّة البقاء ، أبديّة الوجود .

قلت : بناءً على جميع الأقوال لا تتمكّن ، على هذا التّقدير ، على تعقّل مهيّة من الماهيّات بالكُنه . لأنّها و إن تمكّنت ، على تقدير قِدَمها ، على تعقّل الأمور

---

۱ ـ أى : «التركب من الجزئين» .

الغير المتناهية فى الأزمنة الغير المتناهية ، إلّا أنّها ، فى هذا الفرض ، لايمكن دخول هذه الامور الغير المتناهية فى الوجود مطلقاً ، حتّى تقدّر النّفس على تصوّرها . لأنّ جميع هذه الأمور ، لها وجود غير وجود الأجزاء ، فيكون الوجود جزئه أيضاً ، فتحتاج فى تصوّر المهيّة إلى تصوّره ، و هكذا . فيحصل مجموع آخر ، و لاينتهى إلى مجموع ، غير متناه لايحتاج فى تصوّره إلى تصوّر آخر ، فتأمّل .

و على تقدير أن لايكون للمجموع وجود آخر ، فدخول هذه الأمور ، الغير المتناهية ، فى الوجود غير ممكن أيضاً . لأنّه يلزم من فرض وجودها عدم وجودها ، كما لا يخفى .

و أمّا على تقدير حدوثها و بقائها أبداً ، فعدم اقتدارها على تصوّر الأمور الغير المتناهية دفعةً مورد للتّسليم ، و اقتدارها تدريجاً ، فى الازمنة المستقبلة ، غير نافع أصلاً : أمّا أوّلاً فلأنّه على ذاك التّقدير يجب أن لا نقتدر على تصوّر شىء بالكنه ، مادمنا متعلّقين بالبدن ، مع أنّه مخالف للبديهة . و أمّا ثانياً فلأنّ اقتدارها على تصوُّر الامور الغير المتناهية فى الأبد ، بتمامها و أجمعها ، مبنىٌ على انقطاع الابد و الامور الّتى توجد فيه تدريجاً . و انقطاعه مستلزم لعدم اقتدارها على ذلك ، مع أنّ التّصوّر الاكتناهىّ ، المبنىّ على التّسلسل المحال محال .

قوله : «**و كون هذا تسلسلا**» الخ ١٥/١٤ .

اعلم أنّ التّسلسل عبارة عن وجود الأمور الغير المتناهية ، إمّا دفعة ، أو تدريجاً أو عدم وقوف تقرّرها على حدّ ، و هو على أقسام .

لأنّ تلك الامور إمّا أن تكون متحقّقة ، متمايزة بالفعل : دفعة أو تدريجاً . أولا . و على الأوّل ، فإمّا أن يكون تمايزها فى الوجود ، أو فى التّجوهر . و على التّقادير ، إمّا أن تكون مترتّبة ، أو غير مترتّبة . و التّرتّب ، إمّا أن يكون وضعيّاً ، أو عقلياً . و على التّقادير ، إمّا أن تكون مجتمعة فى الوجود الذّهنىّ أو الخارجىّ ، أو غير مجتمعة فيهما . و الوجود الذّهنىّ ، إمّا أن يكون عالياً أو سافلاً ، و كذا الوجود الخارجىّ .

و على الثّانى ، أعنى عدم التحقّق بالفعل ، إمّا أن يتوقّف تحقّقها على الاعتبارات الغير المتناهية ، أولا. و على التّقادير ، إمّا أن يكون التّوقّف فى طرف الوجود ، أوطرف العدم . و العلل المترتّبة ، إمّا أن تكون داخليّة ، أو تكون خارجة عن القوام. و الوجود أيضاً ، إمّا أن تكون فى طرف الأوّل ، أو طرف الأبد . و جميع هذه الأقسام باطل ، عند المتكلّمين ، إلّا التّسلسل فى الأمور الاعتباريّة ، و التّسلسل الّلا يقفى ، و عند الحكماء صحيح ، إلّا قسم واحد ، و هو التّسلسل فى الامور الغير المتناهية المترتّبة المجتمعة فى الوجود النّفس الأمرى ، ذهناً أو خارجاً.

و إذا عرفت هذا ، فنقول : قوله : « و كون هذا التّسلسل » الخ : أى : تسلسلا ممتنعاً عند الحكماء . فإنّه ، على تقدير وجود تلك الأجزاء خارجيّة ، أى : موجودة فى الخارج بوجودات متعدّدة ، ولو بوجود أمور أخرىٰ ، متعدّدة ، موجودة بحيالها ، مثل الموادّ والصّور ، كما سيشير إليه ـ تكون مترتّبة ومجتمعة فى الوجود . أمّا اجتماعها فى الوجود فلأنّ الكلام فى أجزاء المهيّات الموجودة بالفعل ، و من المعلوم أنّ جزء الموجود موجود. و أمّا ترتّبها ، فلأنّ المفروض أنّ تلك الأجزاء خارجيّة ، و الاجزاء الخارجيّة منحصرة فى الموادّ و الصّور ، أو ما هو بمنزلتهما ـ و حديث توقّف كلّ واحدة منهما على الأخرىٰ ، على وجه غير دائر ، على ألسنة المشّاء منهم دائر ـ و على تقدير عدم الانحصار فيهما [١] ، لزوم الافتقار بين أجزاء المركّبات الحقيقيّة الخارجيّة ، ممّا تطابقت عليه الانظار و دلّت عليه نتائج الأفكار . مع أنّ المفروض أنّ الجزء وجود ، و توقّف الموجود على الوجود ، ممّا لايعتريه شكّ و ريب ، هذا !

قوله : « **و أمّا إن كانت أجزاء عقليّة** » الخ ١٦/١٤.

فى الاجزاء العقليّة و كيفيّة تركّب المهيّة عنها أقوال ، سيجىء تحقيقها فى محلّه : و المرضىّ منها ، عند المصنّف ، قدّه ، كونها متّحدة فى الوجود الخارجىّ ، متعدّدة فى الذّهن ، ممتازة فى نفس الأمر و الواقع : فى مقام تجوهر ذواتها ، و ماهيّاتها .

١ ـ أى : «فى المواد و الصور».

و لمّا كان هنا مظنّة اعتراض ، و هو أن يقال : لزوم التّسلسل على تقدير كون الأجزاء خارجيّة مسلّم . لكنّا لانسلّم أنّها خارجيّة ، بل الحقّ أنّها ذهنيّة . لأنّ المفروض أنّ الجزء وجود ، و هو أمر اعتبارىّ عند الأشعرىّ ، لا تأصّل له أصلاً . و إذاكانت الأجزاء ذهنيّة ، فلا يلزم التّسلسل المحال . لأنّها على هذا التّقدير متّحدة فى الوجود ، متغايرة بالاعتبار ، و التّسلسل فى الأمور الاعتباريّة جائز ، لأنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار .

فأجاب : بأنّه ، بناء على أصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ، لوكانت تلك الأجزاء عقليّة ، فالمختار ، و إن كان أنّها متّحدة فى الخارج ، و موجودة بوجود واحد سواء كانت أجزاء الماهيّات المركّبة ، أو البسيطة ـ و لكنّها بناءً على هذاالقول متمايزة فى مقام تجوهر ذواتها ، و تحقّق ماهيّاتها مطلقاً : بسيطة كانت المهيّة المركبة عنها فى الخارج ، أم كانت مركّبة فيه . لأنّها لو لم تكن ممتازة فى حدّ تجوهرها ، لما جاز سبقها على الكلّ المركّب عنها ، و على وجوده بالتّجوهر ، مع أنّهم متطابقون على ذلك . و إذا كانت متمايزة فى نفس الأمر متقرّرة فيها لا باعتبار المعتبر و فرض الفارض ، فيكون التّسلسل فى الأمور الواقعيّة النّفس الأمريّة ، فيكون مُحالاً عند الحكيم ، و المتكلّم ، كليهما .

قوله : «سبقها بالتّجوهر» الخ ۱/۱۵.

قد مرّ أنّ المراد منه ، بناءً على أصالة المهيّة ، السّبق باعتبار تقرّر الماهوىّ ، و جوهر ذات الشّىء و حقيقته . و سبق الاجزاء على الكلّ ، باعتبار قوام الذّات و تجوهر المهيّة ، ممّا لا شبهة فيه . وكذلك سبق المهيّة على الوجود ، بناء على أصالتها عندهم .

فإن قلت : لانسلّم تميّز الأجزاء الذّهنيّة فى المهيّات البسيطة ، فى نفس الأمر و إلّا يلزم خرق وحدتها و بساطتها الخارجيّة ، سيّما على مذاق القائلين بأصالة المهيّة . لأنّ الوجود تابع لها فى الوحدة و الكثرة ، فلوكانت تلك الأجزاء ممتازة فى نفس الأمر و فى حدّ تجوهرها يلزم أن تصير موجودة بوجودات متكثّرة عيناً .

قلت : لاشكّ أنّ أجزاء البسائط الخارجيّة ، المركّبة عقلاً ، ليست اعتباريّة محضة ، و إلّا لجاز اعتبارها فى البسائط الذّهنيّة أيضا . و إذا كانت متقرّرة واقعاً يلزم التّسلسل المستحيل ، و إن لم نقل بكثرة وجوداتها فى الخارج . و أمّا استلزام تميّزها بحسب المهيّة ، لتكثّر وجوداتها الخارجيّة ، فيمكن نفيه ، على القول بأصالة المهيّة ، بمعنى استلزام كثرة المهيّات ، و تعدّدها لتعدّد الوجود مطلقاً ، بل كثرة الوجود تابعة لكثرة المهيّة ، لا أنّه ، كلّما تعدّدت المفاهيم ، لزم تعدّد الوجودات .

فإن قلت : فعلى هذا لايتمّ قوله ، قدّه ، فيما سبق : «لو لم يؤصّل وحدة ماحصلت» إلى قوله : «ماوحدّ الحقّ ولا كلمته ولا صفاته» الخ ، لجواز تعدّد مفاهيم الصّفات ، مع وحدة وجودها عينا .

قلت : المحذور ، فيما سبق ، لا يتوقّف على ما ذكر . لجواز أن لاتكون كثرة المهيّة ، مطلقاً ، ملازمة لكثرة الوجود ، إلّا أنّ انتزاع المفاهيم المتعدّدة من الوجود الأحدىّ ، المبسوط على تقدير أصالة المهيّة ، ممّا لايعقل أصلاً . لأنّ الكلام فى صفات الواجب بالذّات ، الّذى هو واجب من جميع الجهات ، و بسيط محض ساذج . فلو لم تكن حقيقته المقدّسة من سنخ الوجود السّاذج ، امتنع اتّحاد صفاتها المقدّسة مع ذاته الوجوبيّة ، كما لا يخفى . مع أنّ هذا الجواب إنّما ذكرناه من قِبَلِ القائلين بأصالة المهيّة ولانبالى أن يرد عليهم الإشكال مطلقاً ، فتدبّر !

قوله : «و أمّا فى ماهيّات المركّبات الخارجيّة فهى عين» الخ ۳/۱۵.

أى : عينها وجوداً ، و إن غايرها اعتباراً .

قوله : «والتّفاوت بالاعتبار» ۳/۱۵ .

أى : باعتبار بشرط لا ، ولا بشرط . فإنّ الكلّى الطّبيعىّ ، الّذى هو كالحيوان ـ إن اعتبر لابشرط من الاتّحاد مع مثل النّاطق ، من الفصول ، أى لابشرط أن يكون وحده أو لا وحده ـ يكون جنساً ، و إن اعتبر بشرط لا عن ذلك ، يكون مادّة . وكذلك النّاطق ، إن اعتبر لا بشرط ، يكون فصلاً ، و إن اعتبر بشرط لا ، يكون صورة .

و إذاكان التّفاوت بالاعتبار ، فتعدّد الأجزاء العقليّة المحمولة ، مستلزم لتعدّد الأجزاء الخارجيّة ، فيلزم التّسلسل ، الممتنع عند الحكماء .

قوله ، قدّه : «**يكفى فى المحذوريّة**» الخ ۵/۱۵ .

يعنى على تقدير كون الوجود جزء للمهيّة ، و أن يكون ، هو ، الأصيل فى التّقرّر ، و إن لم يلزم التّسلسل فى الماهيّات البسيطة ، إلّا أنّه يلزم فى المركّبات ، بالبيان الّذى مرّ ذكره . و هذا يكفى فى امتناع الجزئيّة ، لأنّ ما يلزم من فرض وجوده المُحال ، ولو فى موضع مّا ، فهو مُحال . لأنّ طبيعة المُحال تتحقّق بتحقّق فرد مّا منها ، و إن لم يتحقّق باقى أفرادها .

قلت : المراد من التّحقّق لزوم المحال ، أو تحقّقه فرضاً ، و على تقدير مّا ، و هذا لاينافى الامتناع و المحاليّة ، فتدبّر !

فى أنَّ الحَقَّ ، تعالىٰ ، إنّيّةٌ صِرْفَةٌ

قوله : « **يقال حقّ للقول المطابق** » الخ ٤/١٦ .

أقول : الحقّيّة والصّدقيّة كِلتاهما وصفان للقول والعقود الذّهنيّة ، إلّا أنّهما يوصفان بالحقّيّة ، من حيث مطابَقيّتهما (بالفتح) للواقع ، وبالصّدقيّة من حيث مطابِقيّتهما (بكسر) له . فإنّ المطابقيّة من الطّرفين .

وزعم بعضهم: أنّ الحقّ وصف للواقع ، والصّدق للقول والعقد. وهذا زعم فاسد وحسبان كاسد ، كما أشار إليه صدر المتألّهين فى الأسفار ، بقوله : وقد أخطأ من توهّم أنّ الحقّيّة عبارة عن نسبة الأمر فى نفسه إلى القول أو العقد ، والصّدق نسبتهما إلى الأمر فى نفسه . فإنّ التّفرقة بينهما ، بهذا الوجه ، فيها تعسّف .

قوله : « **ويقال حقّ للموجود الّذى** » الخ ٥/١٦ .

المراد من عدم السّبيل للبطلان إليه ، أعمّ من أن يكون بالذّات أو بالعرض وكذا أن يكون من حيث الواقع ونفس الأمر وبحسب الوجود فى الأعيان فقطّ ، أو مطلق التّقرّر والتّحقّق ، ولو بحسب الذّهن وتعمّل العقل.

وبهذا المعنى يشمل العقول والنّفوس الكلّيّة من جهة أمريّتها أيضاً . فإنّها ، و إن لم تتأبّ عن العدم و البطلان . من جهة لحاظ الذّهن وحكم العقل ـ من حيث النّظر إلى ذواتها ، مع قطع النّظر عن بارئها ومُبدئها ، أو من حيث ماهيّاتها الذّهنيّة ، بناءً على تركّبها من المهيّة والوجود ـ ولكن لا تقبل العدم والبطلان ، من حيث وجوداتها الخارجيّة ؛ وفى حاقّ الواقع و كبد الأعيان ، من جهة أنّها من سبحات وجه الحقّ ، تعالىٰ و لمعات نوره ، ولا تكون بينها وبينه ، تعالى ، واسطة خلقيّة ، فلذلك لا سبيل للبطلان إليها أصلاً . اللّهمّ

إلّا أن يعنى عدم السّبيل للبطلان إليها مطلقاً ، و فى جميع الأوعية ومن كافّة الحيثيّات ، فحينئذ يختصّ بالواجب ، تعالىٰ .

قوله: « **والأوّل ، تعالىٰ ، حقّ من جهة الخبر عنه** » الخ ٦/١٦ .

أى : الخبر عنه فى لسانه ولسان رسله و أنبيائه ، بل كافّة عباده وخلقه ، كما أخبر هو ، تعالىٰ ، عن نفسه ، بقوله : « قُلْ هُوَاللهُ أحَدٌ »[١] الآية ؛ وقوله : « لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَيُدْرِكُ الأَبْصَارَ »[٢]. « وَهُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ »[٣]. « وَهُوَالَّذِى فِى السَّمَآءِ إله »[٤] الآية . وأخبر عنه أعلم خلقه به ، فى الأدعيّة المأثورة ، والأحاديث المرويّة فى أوصافه و نعوته وأسمائه ؛ و فى لسان الموجودات ، فى مقام تسبيحه وتمجيده[٥] ، كما أخبر عزّشأنه عنه بقوله : « وَ إنْ مِنْ شَىءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ »[٦] ، بل الخبر عن كلّ شىء بالأوصاف الكماليّة والنّعوت الجماليّة والجلاليّة ، إخبار عنه ، تعالىٰ ، بها ، من جهة أنّ الكلّ من رشحات كماله وجماله وجلاله .

قوله : « **من جهة الوجود** » الخ ٦/١٦-٧ .

أى : من جهة أنّه موجود بالفعل .

قوله : « **لكنّا إذا قلنا** » الخ ٧/١٦ :

لمّا كان المعنى الأخير مقتضى تماميّة الحقّ ، تعالىٰ - و بأحد التّفسيرين لِما لا سبيل للبطلان إليه ، كانت العقول المجرّدة والأرواح المرسلة مشاركة له ، تعالىٰ ، فى الاتّصاف بهذا المعنى - أشار إلى معنى آخر لايشاركه فيه غيره ، وهومقتضى فوق التّماميّة . فإنّ

---

١ - الاخلاص (١١٢) ، ١ .

٢ - الانعام (٦) ، ١٠٣ .

٣ - الحديد (٥٧) ، ٣ .

٤ - الزخرف (٤٣) ، ٨٤ .

٥ - « تحميد » ، خ ل .

٦ - الاسراء (١٧) ، ٤٤ .

الموجودات على أربعة أقسام : ناقص، ومستكفٍ ، وتامّ ، وفوق التّمام . و المكوّنات ناقصة ، والنّفوس الكلّيّة المرسلة مستكفية ، والعقول المجرّدة تامّة : والحقّ ، تعالىٰ ، فوق التّمام .

قوله : « **وجود كلّ باطل** » الخ ٨/١٦ .

أى : المهيّة . وفى هذا إشارة إلى أنّ الوجود مطلقاً ، وبجميع مراتبه ليس بباطل. لأنّه مطلقاً من صقع الله ، تعالىٰ، وظلّه ، من حيث أنّه وجود: « أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ »[١] ، « وأشرقت الأرض بنور ربّها »[٢] أى أرض الماهيّات المعبّر عنها بالأرضيّة لمكان تسفّلها .

قوله : « **ألا كلّ شىء** » الخ ٨/١٦ .

أى : كلّ شىء يوصف بالسّوائيّة للحقّ ، تعالىٰ ، وهذا فى عرف المحقّقين من الحكماء مختصّ بغير العقول القادسيّة ، فإنّها لا توصف بالسّوائيّة له ، تعالى. وفى عرف العرفاء مختصّ بالمهيّة والأعيان الثّابتة ، الّتى ماشمّت رائحة الوجود أصلاً .

فالمراد بهذه الشّيئيّة الشّيئيّة الماهويّة ، دون الوجوديّة ، ويمكن أن تعمّ الشّيئيّتين، ولكن فى الوجود ، من حيث انصباغه بصبغ زجاجات الأعيان والقوابل ، أو من حيث لحاظه مجرّداً عن النّسبة والإضافة إليه ، تعالى. فإنّه لا بقاء له من هذه الجهة أصلاً ، لأنّه نفس الرّبط ولا يمكن انسلاخه عنه أصلاً ، وفرض انسلاخه مساوق مع اَوْ له إلى الهلاك والبطلان . قال صدر المتألّهين : لمّا سمع النّبىّ ، صلّى الله عليه وآله ، قول لبيد:

ألا كلّ شىء ، ما خلا الله ، باطلٌ وكلّ نعيم ، لا محالة ، زائلٌ

طرب طرباً قدسيّاً ، وقال : اللّهمّ ، لا عيش إلّا عيش الآخرة .

إمّا إشارةً إلى ما يدلّ عليه المصراع الآخر ، وهو قوله : « وكلّ نعيم » الخ ، من كون الوجودات أمانات الله ، تعالىٰ ، ولابدّ أن يرد يوماً إليه ، تعالى ، فى الغاية ، كما قال ،

١ ـ الفرقان (٢٥) ، ٤٥ .

٢ ـ الزمر (٣٩) ، ٦٩.

تعالیٰ « وَيَأمُرُكُمْ أنْ تُؤدّوا الْأمانات إلیٰ أهلِها »[1] . فقال (ص) ، ألا أنّ العيش عيش الآخرة ، أی : عيش النّعم الأخرويّة الأبديّة ، الّتی لاتزول ، و هوالبقاء بالله ، والفناء فيه : ذاتاً ، وصفة ، وفعلا ، وأثراً .

أو إشارةً إلى أنّ الوجودات طرّاً وكلّاً من صقع الله ، تعالىٰ ، وأنّها ، من حيث الإضافة إليه ، فی النّعيم الدّائم الأبدیّ ، الّذی لازوال له ، إذ الوجود ، من حيث أنّه وجود ، لايقبل العدم أصلاً .

قوله : « **الّذی هوعين الوحدة** » الخ ١٢/١٦.

إشارة إلى مساوقة الوحدة والتّشخّص مع الوجود ، كما هوالرّأی الجزل ، والمذهب الفحل ، فی باب الوحدة والتّشخّص .

قوله : « **الوحدة الحقّة** » الخ ١٢/١٦.

أی : الصّرفة الخالصة . والمراد بها ، باصطلاح الحكماء ، هی البسيطة الّتی ليست مركّبة من الوحدة وشیء آخر ، أی : لايحلّله العقل إلى شیء عرض له الوحدة ، كما قال الشّيخ ، قدّه ، فی الوجود : أنّه ، قديُعنیٰ به ألِفٌ واحد ، أوموجود أو باء واحد ، أو موجود . وقديُعنیٰ به أنّه نفس الموجود ، أو الواحد .

وفی اصطلاح العرفاء ما ليس له ثانٍ أصلاً . وليس بمقابل للكثرة ، بل هی أصلها ومبدئها . و يعبّرون عنه بالأحديّة الذّاتيّة الّلا بشرطيّة ، فتدبّر .

وأشار بقوله : « والهويّة الشّخصيّة » ، إلى أنّ تشخّصه ، تعالىٰ ، نفس ذاته المقدّسة . وهذا الكلام منه ، قدّه ، تفريع على قوله : « مهيّتة إنّيّته » . أی . إذا ثبت أنّه صرف الوجود - والوجود مساوق للوحدة والتّشخّص - فهوصرف الوجود والتّشخّص أيضاً .

قوله : « **لوكان وجوده عرضيّا** » الخ ١٢/١٦-١٣.

لمّا كان العروض مشتركاً بين العارضیّ ، بمعنى المحمول بالضّميمة ، و بين الخارج

---

١ - النساء (٤) ، ٥٨ : « ان الله يأمركم ... »

المحمول، فسرّه بمطلق العرضیّ، حتّی لایتوهّم أنّه لیس بعرض خارجیّ، أو أنّه ذاتیّ فی باب البرهان، أو الایساغوجیّ للمهیّة فیه، تعالی. فالمعنی أنّه لیس بعرض مطلقاً، أی: لیس بزائد علی ذاته أصلا.

قوله: «**لأنّ كلّ عرضیّ معلّل**» الخ ۱۴/۱۶.

فإن قلت: المراد بالعرضیّ، لوكان المحمول بالضّمیمة، فسلّم أنّه معلّل، ولكن عند القائلین بالزّیادة یمكن أن لایكون وجود الواجب، تعالی[1]، محمولاً بالضّمیمة إلی مهیّته. و إن إرید به العرضیّ بمعنی الخارج المحمول، فلا نسلّم أنّه معلّل. فإنّه منقوض بالإمكان الذّاتیّ للمهیّة، فإنّه عرضیّ بهذا المعنی للمهیّة، مع أنّه لیس بمعلّل أصلاً. لأنّه لوكان معلّلا بغیر المهیّة، فلوكانت المهیّة، مع قطع النّظر عن علّة الإمكان، متّصفة بالإمكان، لزم تحصیل الحاصل. ولو لم تكن متّصفة بالإمكان، لكانت متّصفة إمّا بالوجوب أو بالامتناع، لعدم خلوّ شیء عن الموادّ الثّلث، فیلزم الانقلاب. وكذا لوكان معلولاً للمهیّة لتقدّمت المهیّة علی إمكانها، فیلزم أن تكون فی الرّتبة السّابقة علی إمكانها غیر ممكنة، فیلزم ما ذكرنا من الانقلاب. وأیضاً لوكانت المهیّة علّة لإمكانها، لزم أن تكون مع قطع النّظر عن معلولها غیر ممكنة، فكانت غنیّة عن العلّة بذاتها، فلم تكن ممكنة، هذا خلف.

قلنا: لنا اختیار كِلاَ الشّقّیَن، من غیرلزوم محذور أصلاً: أمّا الشّقّ الأوّل، فلأنّ الوجود، لو لم یكن عین ذات الواجب، لاحتاج فی اتّصاف ذاته بالوجود إلی ضمیمة، ولوعقلاً، قطعاً، لأنّ المهیّة، من حیث هی، لیست إلّا هی. فلواستحقّت لِحمل الوجود، من دون ضمیمة، لزم الانقلاب.

وأمّا الشّقّ الآخر، فلأنّه لوكان الوجود ذاتیّاً، فی باب البرهان للمهیّة، لكان معلولاً للمهیّة، فیلزم تقدّم المهیّة بوجودها علی وجودها.

قولك: أنّ الذاتیّ بهذا المعنی لایعلّل غیرمسلّم. لأنّ ماذكره الحكماء، من عدم معلّلیّته، معناه أنّه لا یعلّل بعلّة غیرالمهیّة وعلّتها، لا أنّه غیرمعلّل أصلاً. وإلّا لزم

أن يكون واجباً بالذّات .

و النّقض بالإمكان غير وارد : أمّا أوّلاً ، فلأنّه أمر اعتباريّ انتزاعيّ ليس من الموجودات المحصّلة ، حتّى يحتاج إلى العلّة . و هذا بخلاف الوجود ، لأنّه قد ثبت أصالته وعينيّته . وأمّا ثانياً ، فلأنّ الإمكان ، لو فرض أنّه من حيث كونه وصفاً للمهيّة ناشٍ عن ذاتها معلول لها ومتأخّر عنها ، فلايلزم من ذلك إلّا تأخّره عن حاقّ ذاتها وذاتيّها ، لاتقدّم المهيّة بوجودها عليها . وهذا بخلاف الوجود فإنّ علّة الوجود يجب تقدّمها بالوجود عليه ، أي : على الوجود ، فتأمّل .

قوله : « **عرّف الذّاتيّ بما لايعلّل** » الخ ١٦/١٤-١٥.

أي : لايعلّل بعلّة غير علّة المهيّة ، اَوْ لايمكن أن يجعل بالجعل التّركيبي . و أنّ اتّصاف المهيّة به ، في رتبة هذا الجعل ، غنيّ عن السّبب ، و إن كان في رتبة الجعل البسيط مجعولاً ، بسبب الجعل الحاصل من علّة الماهيّة .

فإن قلت : لو كان الإمكان لازماً للمهيّة ، لكان مجعولاً بجعلها ، فيلزم أن لايكون قبل الجعل إمكان ، مع أنّ علّة الاحتياج إلى العلّة يجب سبقها عليه .

قلت : معنى لزوم الإمكان للمهيّة كفاية وضعها لوضعه ، وكونه موضوعاً بوضعها ، لابعلّيّة منها . أو من قِبَلِ جاعلها . ولكن لمّا كانت هي محتاجة إلى العلّة صار هو محتاجاً إليها بالعرض ، وعلّة الاحتياج يجب سبقها عقلاً ، لاخارجاً .

قوله : « **والفرض** » الخ ٢/١٧.

أي : لمّا كان المفروض أنّ مطلق الوجود عارض على المهيّة في الواجب ، فالوجود السّابق أيضاً يلزم أن يكون عارضاً عليها ، فننقل الكلام إليه ، وهكذا.

قوله : « **فيلزم التّسلسل** » الخ ٤/١٧.

وهذا هو التّسلسل المحال عندالحكماء . لأنّ تلك الإنّيّات مترتّبة ـ من جهة أنّ الوجود السّابق منشأ للّلاحق حيث أنّ العلّة بوجودها مُفيضة ـ و مجتمعة[1] في الوجود

---

١ ـ أي : « ولان تلك الانيات مجتمعة » .

أیضاً، وهوظاهر.

قوله: «**حیث أنّ عینیّة الوجود**» الخ ۸/۱۷.

أی: الواجب الآخر الّذی هوعلّة لوجود ذلک الواجب المفروض، مثل الواجب الأوّل فی عینیّة وجوده، أو زیادته علی ذاته، فاذا فرضنا زیادة وجود مطلق الواجب علی ذاته، فیکون وجود الواجب الثّانی أیضاً زائداً علی ذاته فننقل الکلام إلیه.

فى بَيانِ الأَقْوالِ فى وَحْدَةِ حَقيقَةِ الوُجودِ وَكَثْرَتِها

قوله : « **غرر فى بيان الأقوال فى وحدة** » الخ ٩/١٧.

أقول : قد ذكرنا سابقاً أقسام التّشكيك ، والمعنى المراد من حقيقة الوجود ، والفرق بين التّقدّم والتّأخّر ، والشّدّة والضّعف ، والكمال والنّقص ، والأوْلويّة وعدمها ، وأنّ التّشكيك فى المفاهيم مطلقاً مرجعه إلى التّشكيك باعتبار وجودها ، فراجع !

قوله : « **حيثما تقوّى** » الخ ١٦/١٧.

بيان لتشكيك النّور ، وكيفيّته .

قوله : « **من مراتب الأشعّة والأظلّة** » الخ ٢/١٨.

مثل ما لو طلعت الشّمس على بيت ، وانعكس ضوئها منه إلى بيت آخر ، وهكذا إلى ألف بيت مثلاً . فالنُّور الطّالع على البيت الأوّل من مراتب الأشعّة ، والباقى كلّها عكس ذلك الشّعاع ، وظلّه . ولكن جميعها بالنّسبة إلى الظّلمة البحتة نور ، و مقابلة وطاردة لها ، وليس ضعفها بقادح فى إطلاق النّور عليها .

قوله : « **إلّا للمرتبة الخاصّة** » الخ ٤/١٨.

مثل أنّ كون النّور ألف درجة ـ وكون هذه المرتبة فاقدة لمرتبة الألفين مثلاً ـ ليس بمقوّم لأصل النّور ، ولكنّه مقوّم لهذه المرتبة ، لكن لا من حيث أنّه نور مطلقاً ، بل من حيث أنّه نور خاصّ ، وعلى ذلك الحدّ المخصوص .

قوله : « **بمعنى ما ليس بخارج** » الخ ٤/١٨.

لمّا كان المقوّم يطلق غالباً على جزء المهيّة ، والدّاخل فى قوامها ـ والنّور لبساطته ليس له أجزاء ، حتّى يكون له مقوّم بهذا المعنى ـ ففسّر المقوّم بما ذكره من المعنى ، دفعاً

لتوهمّ التّركيب فيه . والمراد أنّ المقوّم هنا ليس بمعنى جزء المهيّة ، بل بمعنى ما ليس بخارج عن الشّیء : سواءكان عين الشّیء ، أو جزئه ، أو محصّل ذاته و محقّق وجوده ، كما فی العلّة الموجبة بالنّسبة إلى معلوله ، أو ماله دخل فی تقوّم ذاته ، أو حصول كمالاته ، كما فی بعض صفات البسائط . وهو هنا بهذا المعنى الأعمّ ، لا بمعنى جزء الشّیء .

قوله : « **أوقادحة** » الخ ۴/۱۸ .

عطف على قوله : « شرط او مقوّمة » .

قوله : « **فللنّور عرض** » الخ ۵/۱۸ .

مثلاً أنّ النّور المطلق له مراتب فی الحاضر ، مثل نور الشّمس والقمر و الكواكب والسّراج والنّيران ، ولكلّ منها أيضاً مراتب بإضافتها إلى القوابل ، مثل الجدران و المرايا و نحوها .

قوله : « **وغيرها** » الخ ۸/۱۸.

مثل الكمال والنّقص ونحوهما .

قوله: « **كالحركة البطيئة** » الخ ۱۱/۱۸.

ومثل المقدار الزّائد ، والنّاقص .

قوله : « **وجميعها** » الخ ۱۵/۱۸.

مبتداء ، خبره « كأشعة » الخ . ويمكن أن يكون خبرُ الجميع قوله : « ترجع إلى أصل واحد » .

وقال فی الحاشية « أنّ هذا الكلام إشارة إلى التّوحيد الخاصّیّ » ، وقد بيّنا سابقاً أقسام التّوحيد ، و يظهر منه كيفيّة دلالة هذا الكلام عليه ، فراجع !

قوله : « **وبما هی شیء** » الخ ۱۷/۱۸ .

إذ الوجود بسيط ، ليس الضّعيف منه مركّبا من الشّیء و اللّاشیء . ولأنّه لو تركّب من اللّاشیء ، لزم تقوّم الشّیء بنقيضه ، كما قد مرّ شرحه . وقد بيّن ، قدّه ، هذا فی باب المعاد الجسمانیّ ، بقوله: « قد كان فصل الشّیء من شیء بشیء » .

قوله : « **وبما أنّ هذه الكثرة** » الخ ١/١٩-٢.

وذلك، لأنّ هذه الكثرة نوريّة، غيرحاصلة من التّشابك بالعدم، كما أشار إليه صدر المتألّهين فى فصل، عقده لبيان : أنّ امتياز الوجود بماذا.

وبالجملة : لـمّا كان وحدة الوجود وحدة سعيّة إحاطيّة إطلاقيّة، لاثانى لها من سنخها، ولوازمها الانبساط والظّهور : بالمراتب المتفاوتة، والدّرجات الرّفيعة، والتّجلّى بالتّجليّات المختلفة، فكثرته هذه ممّا يؤكّد وحدتها الذّاتيّة، بل مما كتبها على نفسه وأوجبها على ذاته، بحكم : « كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ »[1].

قوله : « **هى حقّ الوحدة** » الخ ٣/١٩.

أى : الوحدة الحقّة الحقيقيّة، الّتى هى نفس الوحدة، لاشىء له الوحدة، ولا واسطة لها فى العروض، ولا ثانى لها فى الوجود. وهى كوحدانيّة الواحد. الّلا بشرط، الّذى لايزال مقوّماً للأعداد، ومحصّلاً لها.

قوله: « **و إن لم تكن الكثرة** » الخ ٣/١٩.

وذلك، لأنّها حاصلة من البعد عن مبدء الوحدة، وأصل الرّحمة، ومنبع الأحديّة والبساطة، ومن التّشابك بالأعدام، والتّلطّخ بالموادّ، والاختلاط بالظّلمات، والامتزاج بألوان القوابل، وهى مناط السّوائيّة والفقدان، كما أشار إليه المولوىّ بقوله :

چونكه بى رنگى اسير رنگ شد الخ.

قوله : « **ترجع إلى أصل** » الخ ٤/١٩.

وهى حقيقة الوجود والوحدة، الّتى إليها الرُّجعىٰ والمُنتهىٰ، وعلى بابها العـكوف، و إليها يرجع الأمر كلّه.

قوله : « **وحدة** » الخ ٤/١٩.

أى : من سنخ الوحدات العدديّة المشهورة، الّتى تعرض المهيّات، و يقابلها الكثرات، من الجنسيّة والنّوعيّة والعدديّة ونحوها، ممّا هومذكور فى محلّه.

---

١ ـ الانعام (٦)، ٥٤.

قوله : « بتمام ذواتها البسيطة » الخ ٦/١٩.

التّمايز بين كل ّأمرين : إمّا بتمام الذات ، أو بجزئها ، أو بالعوارض الخارجة عنها ، و إمّا بالكمال والنّقص الحاصلين عن بسط الحقيقة وضيقها[1] ، و إمّا بالإطلاق والتّقييد ، والكلّيّة والجزئيّة الحاصلة من ظهوراتها .

والتّباين بين الوجودات : من القسم الأوّل ، على مذهب المشّائين ، وعلى مذهب الفهلويّين من القسم الرّابع ، و بالإضافات الخارجة عن الذّات ، على مذهب القائلين بالحصص ، وبالتّعيّنات المتكثّرة المتغائرة مع الذّات بوجه ، والمتّحدة معها بوجه آخر ، عند العرفاء والصّوفيّة .

قوله : « ليلزم التّركيب » الخ ٦/١٩.

لأنّ الوجود على ما سيجيىء بسيط لاجنس له ولافصل ، بل ليس بجنس ولافصل ولابعرض عامّ ولاخاصّ ولا كلّي ولاجزئيّ ولانوع ، وبالجملة : كلّ ما هومن عوارض المهيّات وأحكامها .

قوله : « بمعنى أنّه خارج محمول » الخ ٨/١٩ .

الفرق بينهما ، قيل : بالعموم والخصوص : لأنّ المراد من الخارج المحمول ما ليس داخلا فى المهيّة[2] ـ ومحمول عليها[3] ، سواء احتاج فى حمله عليها[4] إلى ضميمة ، أو لا ، ـ ومن المحمول بالضّميمة الخارج الّذى يحتاج فى حمله عليها[5] إلى ضميمة خارجيّة ، أو ذهنيّة . فالفرق بينهما كالفرق بين الّلا بشرط و بشرط شيء .

وقيل : أنّهما متباينان . فإنّ المحمول بالضّميمة ما يكون حمله محتاجاً إلى الضّميمة ، والخارج المحمول ما لايحتاج فى حمله إليها .

وقيل : أنّ المحمول بالضّميمة ، يقال على المحاميل ، الّتى لها ما بازاء خارجاً ،

---

١ ـ بالاصل : « سعتها » .

٢ ـ « فى الشيء » ، خ ل.

٣ ، ٤ ، ٥ ـ « عليه » ، خ ل.

والخارج المحمول على ما ليس له ما بازاء خارجیّ ، من الاعتبارات الذّهنيّة ونحوها.

قوله : « **توحّدمّا** » الخ ۱۰/۱۹.

أی : بأیّ نحوكان ، من أنحاء الوحدة ، ولو بالاشتراك فی أمرسلبیّ أو إضافیّ أو أو اعتباریّ ، و نحوها ، فلاينتقض بالإمكان ، والمهيّة ، ومقولة الإضافة ، ونحوها ، ولا بالحرارة الّلازمة للشّمس والنّار والحركة ، ونحوها. لاشتراك الممكنات فی أمرسلبیّ ، وهو الّلاضرورة والّلا اقتضاء ؛ و اشتراك الماهيّات فی كونها مقولة فی جواب ما هو ، وكونها كلّيّات طبيعيّة ونحوهما ؛ وكون ما ينتزع عنه فی الممكن و المهيّة ، هذا ، الأمر السّلبی والاعتباریّ حقيقة .

وكذا إضافة المعلوليّة ، المنتزعة عن كافّة الممكنات ، و العلّيّة ، المنتزعة عن الواجب والممكن ، إذا كانت[1] مقوليّة ، فمنتزع عنه فيهما أيضاً أمر اعتباریّ مشترك بين الجميع ، مثل كونها منجعلة مفاضة ، أومنكشفة ، ونحوها . ولو كانت[2] إشراقيّة ، فهی ليست انتزاعيّة ، واشتراكها بين المعاليل من جهة أنّها من سنخ الوجود . وكذا إضافة النّوريّة العلميّة ، والحرارة الّلازمة للأمور المذكورة ، إنّما تلازمها ، من حيث وجودها ، المضاف إلى ماهيّاتها ، بالإضافة الإشراقيّة النّوريّة ، والوجود سنخ واحد وأصل فارد .

فإن قلت : ما ذكرته غير رافعٍ للإشكال من وجوه :

أمّا اوّلاً ، فلأنّ القائل بجواز انتزاع المفهوم الواحد عن الحقائق المتبائنة ، لاينكر اشتراكها فی أمرمّا ، ولكن يجعلها متبائنة ، من حيث الحقيقة والذّات ، من جميع الجهات الحقيقيّة ، بمعنى أنّه يجعلها غير مشتركة فی ذاتیّ أصلاً . فإنّ المشّائين ، القائلين بتباين حقائق الوجودات ، قائلون باشتراكها فی أمراعتباریّ انتزاعیّ ، وهو كونها شيئاً ، أو ممكناً : فی الممكنات ، و واجباً بالغير أو بالذّات : فی الممكن والواجب ، أوكونها منشاء للآثار و طاردة للعدم ، من دون حيثيّة تقييديّة ، لكنّهم يجعلونها مختلفة من حيث الحقيقة و الذّات .

---

۱ ، ۲ - أی : « ... كانت اضافة المعلولية ... »

وأمّا ثانياً، فما ذكرته من اشتراك تلك الأمور فى الأشياء المذكورة : من السّلوب والإضافات[1]، ممّا لايجدى نفعاً. لأنّا ننقل الكلام فى سبب الاشترك فى المذكورة، وما هو منتزع لها. فإن كان أمراً اعتباريّاً آخر، فننقل الكلام إليه. فإن لم ينته إلى شىء، يرجع إلى ذوات تلك الأمور، فيلزم التّسلسل المحال. و إن انتهى إلى شىء خارج عنها يشترك الجميع فيه، مع كونها حقائق متباينة بالذّات، ثبت ما ادّعيناه من جواز انتزاع أمر واحد، من حقائق متباينة. و إن انتهى إلى أمر داخل فى ذواتها، لزم الخلف، لأنّا فرضناها متخالفة بالحقائق.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ ما ذكرته، من اشتراك الشّمس وغيرها فى الوجود، إلى آخر ما ذكرت، ممّا لاينفعك أصلاً. لأنّ الوجود المشترك، بينها وبين غيرها ليس مبدء للحرارة، من حيث أنّه وجود، و إلّا لزم اشتراك جميع الموجودات فيها، بل من حيث ذواتها المتخالفة، فيلزم ما ادّعيناه، من جواز انتزاع مفهوم واحد من المتباينات بماهى متباينات.

قلنا : أمّا ما ذكرته أوّلاً، فهو ناشٍ عن قصور الفهم عن درك حقيقة المراد. فإنّ مجرّد الاشتراك فى أمر اعتبارىّ يكفى فى انتزاع مثل الإمكان، والمهيّة، والإضافة، ونحوها، من المذكورات. وهذا بخلاف انتزاع مثل الوجود، والوجوب من الواجبَين، والوجودات الخاصّة. فإنّهما ينتزعان من حاقّ ذات تلك الأمور، بخلاف مثل الإضافات، والسّلوب، و الأعدام. و الاشتراك فى الأمر الاعتبارىّ الصّرف، لايكفى فى انتزاع مفهوم وجودىّ عن حاقّ ذات الشّىء، سيّما إذا كان من المفاهيم الحاكية عن كمال الوجود، بما هو وجود. فإنّ المَحكىّ عنه، بمثل هذا المفهوم، صميم ذات الشّىء، وحاقّ حقيقته، فلو انتزع من المتباينات، بما هى متباينات يلزم أن يكون الواحد عين الكثير.

فإن قلت : لافرق بين الوجود والوجوب، و بين الإمكان والعلّيّة والمعلوليّة ونحوها، من هذه الجهة. فإنّ جميعها من الذّاتيّات، فى باب البرهان، لمصاديقها، ومن العرضيّات، فى باب إيساغوجىّ. فكما لايقتضى انتزاعها الاشتراك فى الحقيقة والذّات،

---

١ - بالاصل : « والاضاف ».

فكذلك لايقتضى الوجود والوجوب الاشتراك فى أمر جوهرىّ ذاتىّ .

قلت: الفرق بين الأمرين جلىّ واضح، حيث أنّ الوجوب بمنزلة المهيّة للوجودات والواجبين، لوفرض محالا تعدّد الواجب . وهذا بخلاف مثل الإمكان والعلّيّة الاعتباريّة المقوليّة، ونحوها، فإنّها من الاعتبارات الصّرفة، يكفى فى انتزاعها الاشتراك فى أمرمّا، مثل الأمر السّلبىّ، أو الانتساب إلى الجاعل، ونحوه . وامّا ماذكرته ثانياً، من نقل الكلام فى تلك السّلوب والأعدام، فهومن سخائف الكلام. لأنّها ليست من المحمول بالضّميمة، حتّى تحتاج إلى أمرآخر، يصير سبباً لاتّصاف مصاديقها بها، بل من الخارج المحمول، الّذى يكفيه نفس شيئيّة المصاديق و مهيّاتها . وما قيل : من أنّ كلّ عرضىّ معلّل، فالمراد منه العرضىّ، بمعنى المحمول بالضّميمة، لا الخارج المحمول .

فان قلت : الوجود و الوجوب أيضاً من الخارج المحمول، لايحتاج انتزاعهما من الوجودات والواجبَين إلى غير ذواتها، فلا يحتاج إلى ما به الاشتراك أصلاً .

قلت : نعم، لكنّ الفرق أنّ المحكىّ عنه بهما لا يمكن أن يكون الذّوات المتبائنات بما هى متبائنات، ولا هى من جهة اشتراكها فى أمر اعتبارىّ انتزاعىّ، سيّما بناءً على أصالة الوجود، وكون الوجوب تاكّد الوجود، فتأمّل .

وأمّا ما ذكرأخيراً، من حديث الشّمس والنّار والحركة، فمختلّ المعنى[1] والأساس أيضاً . لأنّ الحرارة، و إن لم تكن لازمة لوجودها، من حيث أنّه وجود، لكن لاشكّ أنّ المؤثّرفيها وجوداتها الخاصّة . و إذا سلّمت وصدّقت، باشتراكها فى حقيقة الوجود وسريانها فيها، فلعلّ الأثرالمشترك للخصوصيّة، الّتى تعرض لتلك الحقيقة، فى ظهورها فى هذه الأمور. لاتعرض لها فى غيرها، وتبائن ذواتها الماهويّة لايمنع عن ذلك، كما أنّ المقولات التّسع العرضيّة متبائنة بتمام ذواتها الماهويّة، عند المشّائين، مع اشتراكها فى الحلول فى الموضوع، فتأمّل!

قوله : « **وبين أن يكون تحته الكثير** » الخ ۱۹/۱۶-۱۷.

فإنّ فى الثّانى لم يصرالواحد، عين الكثير، من حيث هوكثير، بل اتّحد مع الكثير، من حيث اشتراكها فى جهة الوحدة، الّتى يحكى هذا المفهوم عنها، كما سيذكره فى الجواب

عن إشكال الحمل: مثل أنّ النّاطق، المحمول على زيد وبكر وعمرو، من الذّوات المتخالفة، المحكيّ عنه به فيها كونها ذات نفس ناطقة، لاهويّاتها المتخالفة، بما هى متخالفة، فجهة الوحدة و الاشتراك فيها، مقدّمة على جهة الكثرة و التّباين و الاختلاف، كما بيّنه فى الحاشية.

قوله: «**قلت**» الخ ١٧/١٩.

لمّا منع، قدّه، عن أن يكون الواحد عين الكثير، فى حمل المهيّة على أفرادها، أعترِض عليه، بالتّمسك بالحمل لإثبات كون الواحد عين الكثير. فأجاب، قدّه، بقوله: «قلت» الخ، والمقصود منه ماذكرناه، وشرحناه.

قوله: «**ومعلوم أنّ كلّ شيء**» الخ ٣/٢٠.

أى: لمّا تحقّق أنّ الموضوع فى الحقيقة نفس كلّيّات الطّبيعيّة، الموجودة بوجود أفرادها، وجهة الكثرة هى العوارض، ثبت أنّ الموضوع واحد بالحقيقة. لأنّ العوارض ليس لها دخل فى ماهيّات الأشياء، وذواتها. لأنّ كلّ شيء فى حدّ ذاته، ليس إلّا نفسه، ولايعتبر فيه عارض أصلاً، ولا يدخل فى هذه المرتبة غيره. نظير ذلك ما قيل: من أنّ المهيّة، من حيث هى، ليست إلّا هى.

قوله: «**ولاتفاوت بين المهيّة**» الخ ٩/٢٠.

فإنّ المهيّة، عند الأكثر، تطلق على الكلّيّات الطّبيعيّة، من حيث كونها معروضة للكلّيّة فى الذّهن. فلا تصدق على الموجود الخارجىّ، إلّا بتجريدها عن هذا اللّحاظ. وما قيل من اتّحادها مع الكلّىّ الطّبيعىّ المقصود منه اتّحادها مع التّجريد عن اللّحاظ المذكور. وبالجملة: المهيّة تطلق على ما ينتزع عن حدود الوجودات، ويحكى عنها ذهناً. فهى عبارة عن الحكايات الذّهنيّة للوجودات الخارجيّة النّفس الأمريّة، الّتى هى حقائق الأشياء عند الحكيم.

فإن قلت: فما معنى قولهم أنّ المهيّة أعمّ من الحقيقة، من جهة صدقها على المعدومات، وأنّ المهيّة هى المقول فى جواب ما هو، مع أنّ المفهوم من كلامه أنّ المهيّة هى مطلق

المفاهيم الذّهنيّة ، الحاكية عن الوجودات الخارجيّة؟

قلت : مرادهم الأعميّة ، من حيث المفهوم ، ولكن ، من حيث التّحقّق ، المهيّة فى الموجودات الخارجيّة عبارة عمّا ذكرناه . ولاينافى هذا أن يكون لها فرد آخر فى غيرها. والمقول فى جواب ما هو أيضاً تعريف للمهيّة بمعنى الّذات ، أو الّذاتىّ للأشياء ، لامطلق المفاهيم الّذهنيّة ، مع أنّه لو كان تعريفاً لها مطلقاً ، لما كان فيه محذور أصلاً ، لأنّ كلّ مفهوم له أفراد ذاتيّة ، هو بالنّسبة إليها ، مقول فى جواب ما هو .

ويمكن أن يكون المراد بجواب ماهو ، الأعمّ من ماهو فى ذاته ، أو فى عرضه العامّ ، اوالخاصّ ، بل ماهو فى جوهره ، حتّى يشمل الفصول أيضاً ، فتدبّر !

قوله : « **لأنّ مفهوم الوجود** » الخ ۱۰/۲۰.

لأنّه منتزع عن حاقّ ذات الوجودات ، كما عرفت .

قوله: « **و إن كانت الخصوصيّات ملغاة** » الخ ۱۱/۲۰.

أقول: إن قلت يبقى هنا شقّ آخر ، وهو أن تكون الخصوصيّات معتبرة ، لابشرط الاجتماع ، والانفراد ، أو تكون ملغاة . ومع ذلك لايكون القدر المشترك محكيّاً عنه بهذا المفهوم ، بل الحقائق المتباينة بماهى متباينة ، ولا يبطل ذلك إلّا بعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من المتبائنات ، بما هى متبائنات.

قلنا : يلزم على التّقديرين أن يكون الواحد عين الكثير . لأنّ الأوّل هو الآحاد بالأسر ، كما أفاده فى الحاشية ، والثّانى أيضاً نفس الكثرة ، بما هى كثرة ، فتدبّر !

قوله : قدّه ، « **والحصص الّذهنيّة** » الخ ۲/۲۱.

مبتداء ، خبره «كبياض» الخ . وكذا قوله : « والأفراد الخارجيّة » فإنّه مبتداء وخبره قوله : « كالأجناس العاليّة » و قوله : « و المراتب الخارجيّة » الخ مبتداء ، خبره قوله: « كمراتب الأنوار » .

قوله : « **قد أشرنا فى هذا البيت** » الخ ۶/۲۱.

قد ذكر ، قدّه ، فى حاشيته على الأسفار ، أنّ الأقوال ، فى وحدة الوجود وكثرته ، أربعة:

الأوّل قول القائلين بكثرة الوجود و الموجود، مع القول بوحدة الواجب، وعدم اشتراك شيء معه في صفة وجوب الوجود .

والثّاني القول بوحدة الوجود مع القول بكثرة الموجود ، بمعنى المنسوب إلى الوجود .

والثّالث القول بوحدة الوجود و الموجود .

والرّابع القول بوحدة الوجود ، في عين كثرة الموجود ، وبالعكس .

وقد ذكرنا تفصيل ذلك، فيما سبق من الكلام . ومراده، قدّه ، بذوق المتألّهين ، القول الثّاني .

قوله : « **حقيقة الوجود** » الخ ٨/٢١.

أراد بها الحقيقة في مقابل الظّلّ ، بقرينة قوله : « لاتكثّر فيها » . و يمكن أن يراد بها الحقيقة في قبال المفهوم . ويكون المراد من نفي التّكثّر فيها نفيه عنها ، من حيث هي، من دون الإضافة إلى الماهيّات ، و يجعل المراد من الكثرة هي الظّلمانيّة ، لا النّورانيّة ، كما مرّ تفصيله .

قوله : « **فالمضاف إليه هو** » الخ ١٧/٢١.

أي : وجود الواجب ، تعالى[1] .

قوله : « **والإضافة** » الخ ١٧/٢١.

أي : الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحماني ، والمشيّة السّارية ، الّتي هي نفس الرّبط بالحقّ ، ولأجل ذلك عبّر عنها بالإضافة .

قوله : « **أنحاء الوجودات** » الخ ١/٢٢ .

أي: مراتب المشيّة ، وأفياء الحقيقة .

قوله : « **بل اصطلحنا** » الخ ٢/٢٢.

قد سبقه في تسميتها بالرّوابط المحضة صدر المتألّهين ، قدّه .

قوله : « **إلّا في النّسب** » الخ ٨/٢٢.

أی : فی النّسب الإشراقیّة الوجودیّة، والإضافات الإلهیّة والنّفحات الرّحمانیّة .

قوله : « **لإنّها تصیر طرفا** » الخ ۱۰/۲۲.

أی : لولوحظت بالاستقلال، بل الحقّ أنّه ، لایمکن ملاحظتها کذلک أصلاً.

قوله : « **بحیث لایخلو** » الخ ۱۲/۲۲.

لأنّ لکلّ نفس ، بل وجود سرّ مع الحقّ[1]، والمقیّد لایخلو عن المطلق، والمتعیّن عن اللّامتعیّن .

قوله : « **بل لا نفسیّة** » الخ ۱٦/۲۲.

أی : من جهة أنّه آلة لحاظ وتقیّد صِرف . لأنّه من هذه الجهة ، کالنّسبة الحکمیّة والإضافات المحضة .

---

۱ ـ أی : « الحق المخلوق به ، والمشیة الساریة » ، منه ، قده .

غُرَرٌ فِى الوُجُودِ الذِّهْنِى

قوله : «**كون بنفسه و مهيّته**» الخ ۱/۲۳ .

أى : لابشبحه ،كما ذهب إليه القائل بالشّبح .

فإن قلت : على ما أفاده ، قدّه ، يلزم أن يكون للمهيّة مهيّة ، لأنّه فسّر الشّىء بالمهيّة ، فيكون عطف قوله : «مهيّته» على «نفسه» ، وتفسيرها بها ـ مع إرجاع الضّمير فى نفسه و مهيّته ، إلى الشّىء ـ مستلزماً لما ذكرنا .

قلت : إنّما فسّر الشّىء بالمهيّة ، لأنّ الوجود العينىّ و التّحقّق الخارجىّ ممّا لايمكن حصوله بحقيقته فى الذّهن ، كما بيّنا وجهه سابقاً بمالامزيد عليه . ولكنّ الضّمير الرّاجع إليه باعتبار مفهومه العامّ ـ مع قطع النّظر عن كونه فى ضمن الموجود أو المشىء وجوده ، الّذى هو المهيّة ، فتدبّر ! ـ على سبيل الاستخدام . مع أنّه ، يمكن أن يكون ما أفاده لبيان اختصاص الحكم ببعض أفراد الشّىء ، لا أنّ المراد منه ، فى ظاهر اللّفظ و الإطلاق ، بعضُ مصاديقه . أو أن يكون المراد البعض ، مع جعل الإطلاق بحاله ، فتأمّل :

قوله : «**لم نقل فى الأذهان للاشارة**» الخ ۳/۲۳ .

أى : قيام صور الأشياء و حقائقها الذهنيّة : إمّا مطلقاً ، بناء على كون إدراك النّفس للصّور العقليّة ، أيضاً ، بنحو الخلّاقيّة و الفعّاليّة ، كما عند بلوغها إلى مقام إلاتّحاد مع العقل الفعّال ، وصيرورتها عقلاً بسيطاً خلّاقاً للصّور التفصيليّة . أو بالنّسبة الى الصّور الحسيّة و الخياليّة و المعانى الجزئيّة ، لو لم نجعل الوهم العقل المنزل فقطّ ، بناءً

على أنّ إدراكها [۱] للعقليّات ، بمشاهدة أرباب الأنواع ، أو بالاتّحاد بالصّور العقليّة كما ذهب إليه صدر متألّهة الإسلام ، و اختاره المصنّف ، قدّس سرّهما .

و المراد : أنّ قوله: «لدى الأذهان» ليس ممحّضاً فى الدّلالة على القيام الحصولىّ الانطباعىّ ، بل يعمّه ، و القيام الصّدورىّ ، بل و الاتّحاد أيضا . و إن كان دلالته على الصّدورىّ أظهرمن الحلولىّ والاتّحاد. فأنّه لاضيرأن يقال: النّفس حاضرة لذاتها ،أوعند ذاتها ولدى ذاتها . فهذه اللّفظة من هذه الجهة ، أولىٰ من قولنا: «فى ذاته» . و إن كان قولنا: «فى ذاته» أيضا يمكن أن يراد به الأعمّ من الصّدورىّ والحلولىّ ، من جهة إرادة الظّرفيّة المجازيّة و مطلق الاستقرار - كما فى قوله - على نبيّنا وآله وعليه السّلام - . «وَلا أَعْلَمُ ما فى نَفْسِكَ» [۲] الآية - أو لأنّ «فيه» و «عنه» ، فى البسيط واحد ، إلّا أنّ الأوّل أظهر و دلالته أتمّ و أشمل .

قوله : « **المبادى العالية لا سيّما مبدء المبادى** » الخ ۴/۲۳.

المراد بالمبادى العالية العقول الكلّيّة : من الطّوليّة و العرضيّة ، و النّفوس الكلّيّة أيضاً بوجه . و نكتة قوله : «لاسيّما» الخ هى أنّ فعاليّة العقول و النّفوس ظليّة عكسيّة ، و ليست مؤثّرة فى شىء بالاستقلال ، بل هى من جهات فاعليّة الحقّ ، كما قال ، تعالىٰ : « فَتَنْفُخُ فيها فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِى» [۳] . فإنّها تحيى الموتىٰ ، الّتى هى ماهيّات سمٰوات الأرواح ، و أراضى الأشباح بنفخ حيوة الوجود ، بحول الله و قوّته . فالفاعل الحقيقى هو الحقّ تعالىٰ . و أيضاً هو ، تقدّست أسمائه ، برىء عن ملابسة ما بالقوّة مطلقاً . و هذا بخلاف العقول و النّفوس ، فإنّها غير بريئة عن ملابسة الإمكان ، ولو ذهناً . و أيضاً فاعليّته ، تعالىٰ ، أشدّ بمالايتناهى ، عن فاعليّتها ، فلايتصوّر فى ذاته الحلول و الانطباع أصلاً .

---

۱ - أى : «ادراك النفس».

۲ - المائدة (۵) ، ۱۱۶ .

۳ - المائدة (۵) ، ۱۱۰ .

قوله : «على المعدوم» الخ ٦/٢٣.

إنّما فسّره بالمعدوم الخارجىّ ، حتّى لايتوهّم ، أنّ المراد منه المعدوم مطلقاً . فإنّه ، لاصورة له ذهناً ولا تقرّر له خارجاً ، بل هو لفظ ظهر تحته العدم . وهو بالحمل الأولىّ معدوم ، ولكن بالشّايع موجود .

قوله : «بحر من زيبق» الخ ٦/٢٣.

إنّما أتىٰ بمثالَين ، لأنّ الأوّل مثال لما يمكن وجوده فى الخارج ذاتاً ، و الآخر لما يمتنع وجوده فيه .

قوله : «و ثبوت شىء» الخ ٧/٢٣.

لاينتقض بالوجود ، لأنّه ثبوت الشّىء ، لاثبوت شىء لشىء .

قوله : «لأنّ كل ما يوجد فى الخارج» الخ ١١/٢٣.

لاينتقض بالكلّيّات الذّهنيّة ، فإنّها ، من حيث وجودها فى النّفس الخارجيّة خارجيّة . فإنّ المراد بالخارج خارج الذّهن ، و بالموجود فيه الموجود بالأصالة ، مع أنّه سيجىء بيان الجواب عن هذا الإشكال على ماينبغى ، فتدبّر !

قوله : «ممّا لحقه بالذّات» الخ ١٧/٢٣.

المراد بما لحقها بالذّات ما لحقها ، لابتبع محالّها ، من الانقسام ونحوه ، و بما بالعرض ما لحقها ، كذلك . فقوله ، قدّه : « ممّا » . بيان لقوله : « وغيرها » أو مطلقاً .

و الزّمان والمكان ممّا يلحقه بالعرض ، بناءً على ثبات بعض الأعراض . و أمّا بناء على عدم بقاء الأعراض زمانَين ، أو تحرّك جميع ما فى عالم الكيان إلى حضرة الملكوت فالزّمانيّة تلحقها بالذّات . و أمّا المكانيّة ، وكونها فى الجهة ، تلحقه به بالعرض ، إلّا على تقدير أن يراد بالمكان مطلق الموضوع . و يكون الجهة ذاتيّة للحركات ، ويكون هو متحرّكاً بالذّات . أى : يكون موضوع الحركة العرضيّة متحرّكاً بالحركة الجوهريّة كما هو مختار صدر المتألّهين ، فتدبّر !

قوله : «فهو بهذا النّحو من الوحدة» الخ ١/٢٤.

إشارة إلى أنّ صِرف كلّ شيء واجد لما هو من سنخه ، بنحوالبساطة .

و قوله : «**بهذا النّحو**» الخ .

أی : الوحدة السّعيّة الإطلاقيّة ، الّتی لا ثانی لها من سنخها .

قوله : «**و إذ ليس فی الخارج**» ۳/۲۴ .

أی : ليس الصِّرف فی الخارج ، لأنّه واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة ، و وجوده الخارجیّ بنحو الكثرة و الاختلاف و التّناكر .

فإن قلت : يلزم من ذلك أن يكون الوجود الخارجیّ أتمّ و أكمل من الذّهنیّ مع أنّه ما به ينظر إلى الخارجیّ .

قلت : لاضير فی ذلك ، لأنّ ما ذكر إنّما هو على طريقة القوم . و التّحقيق أنّ الصّور الموجودة ، فی الصّقع الشّامخ من الذّهن ، فوق الصّور الموجودة ، فی عالم الموادّ الّذی هو المراد هنا من الخارج ، فإنّه أحد إطلاقات الخارج ، كما صرّح به صدر المتألّهين فی الأسفار . و إلّا ، لو كان المراد به مطلق الخارج ، فمن المعلوم أنّ وجوده العقلیّ بنحو الوحدة و البساطة ، و أنّه أبسط ممّا فی النّفس بوجه . مع أنّه لامنافاة على مذهب القوم أيضاً ، لأنّ دار النّفس دار الكلّيّات ، و ظرفها ظرف تكثير الواحد و توحيد الكثير . فمعنى كون الصّور الموجودة فيها مرائی للصّور الخارجيّة ، كونها ملحوظة للاحظة حالها . و لاينا فی ذلك أن تلاحظ بنحو يجمع شتاتها و متفرّقاتها ، و أيضاً أن تصير فی عين كونها مرائی للّحاظ ، موجودة بوجود جمعیّ ، من جهة سعة النّشأة و تبدّل الوجود . مع أنّ أقوائيّة الوجود الخارجیّ فی مذهبهم ، من جهة ترتّب الأثر على الشّیء بسببه [۱] ، و عدم ترتّب الآثار المطلوبة منه عليه ، فی الذّهنیّ ، لا من جهة عدم الاختلاط .

قوله : «**لأنّه فيه بنعت الكثرة**» الخ ۳/۲۴ .

قال ، قدّه : فی الحاشية «دفع لما يتوهّم ، من أنّ صِرف كلّ حقيقة هو الكلّیّ الطّبيعیّ » الخ ، فراجع إليه .

---

۱ ـ أی : «بسبب الوجود الخارجی» .

إن قلت : جعل صرف كلّ حقيقة هو الكلّيّ الطّبيعيّ الماهويّ ، ممّا لا يلائم مذهبه ، الموافق للتّحقيق : من ضيق دائرة الماهيّات و الكلّيّات الطّبيعيّة ، و أنّه ، ليست لها الوحدة السّعيّة الإطلاقيّة ـ كما قال فيما سيجيء ـ و أنّى[1] للماهيّة هذا العرض العريض ؟ بل صرف كلّ حقيقة هو صرف وجوده السّاذج ، المحيط الواسع ، إلّا أنّ صرافة كلّ حقيقة بحسبها . و ليس المراد منه صرف الوجود الّذى لاأتمّ منه : مثلا صرف حقيقة البياض عبارة عن صرف وجود مطلق البياض ، و هو مرتبة من مراتب الفيض الإطلاقيّ الوجوديّ ، المسمّى بالفيض المقدّس ، المحيطة[1] بجميع مراتب البياض . ولكن وجودها فى الخارج مشوب بحكم القوابل ، ممزوج بمزج الموادّ و متلوّن بلون الأشخاص الجزئيّة ، بخلاف وجوده فى العقل ، فإنّه بنحو الوحدة و البساطة .

قلت : لاغبار على كلامه ، قدّه ، لأنّ صرف كلّ وجود ممّا لا يمكن حصوله فى الذّهن ، بل الحاصل منه فيه العناوين الحاكية و المفاهيم المنتزعة عن ذاته أو حدوده . فالمراد منه الصّرف العنوانيّ ، فإنّ الكلّيّات الطّبيعيّة عناوين لوجودات الأشخاص و هويّاتها ، فهى من جهة لحاظها ـ محذوفةً عنها الأجانب و الغرائب ـ آيات صرف الحقائق و ظهوراتها فى الأذهان ، فتدبّر . مع أنّ كلامه ليس ناصّا فيما ذكر ، لإمكان أن يكون المراد : أنّ الكلّيّ الطّبيعيّ بما هو كذلك و موجود فى الخارج ، لا يمكن أن يكون صرف الشّىء و حقيقته لأنّه محدود مضيّق ، و ذلك بخلاف الصّرف الموجود فى الذّهن فتدبّر !

قوله : « **ففى صقع شامخ** » الخ ٣/٢٤.

أى : الصّقع العقليّ الّذى هو صقع عنديّتها ، مع مليك مقتدر ، وكونها تبيت عند ربّها ، يُطعمها و يُسقيها .

و إنّما قال فى صقع شامخ ، لأنّ أشمخ أصقاعها صقع فنائها فى ذات باريها وفنائها عن الفنائيّن و بقائها به ، و يعبّر عنه بالخفيّ والأخفى ، و صقع عقلها البسيط ، الخلّاق

---

١ ـ أى : «المرتبة المحيطة».

للصّور التفصیلیّة ، فتأمل !

قوله : **«كما اشتهر بينهم أنّ الذّاتى» الخ ۱۲/۲۴.**

أقول : الأوّل إشارة إلى عدم قبوله التّشكيك ، كما هو مذهب المشّائين ، والثّانى إلى عدم انفكاكه عن ذى الذّاتى و كونه بيّناً لازماً له .

و عبّروا عنهما ، بأنّ الطّبيعة الواحدة لا يختلف مقتضاها ، و بأنّ حكمها واحد و أنّ أفرادها متساوية الأقدام فى إظهار آثارها ، ليس بعضها فاقداً لها ، كما ورد عنهم أيضاً : أنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز واحد ، فتأمّل !

قوله : **«كما تسوق إليه أدلّة الوجود الذّهنى» الخ ۱۷/۲۴.**

فإنّ الحكم الايجابىّ إنّما هو على حقائق الأشياء ، لاعلى أشباحها ، فلو تمّت الأدلّة لدلّت على أنّ الأشياء بماهيّاتها وجوداً فى الذّهن.

قوله : **«عين المعلوم بالذّات» الخ ۵/۲۵ .**

اختلفوا فى أنّ المعلوم بالذّات ، هل هو الشّیء الخارجىّ ، اوالصّورة الذّهنيّة .

فذهب أكثر أهل التّحقيق إلى أنّه الصّورة الذّهنيّة ، من جهة أنّها معلومة و منكشفة للنّفس ، أوّلاً و بالذّات ، و الموجود الخارجىّ بتبعها ، ثانياً و بالعرض . و لأنّ العلم ، هو نحو من الوجود التّجرّدى ، و الموجود الخارجىّ موجود بالوجود المادّىّ الغير القابل للمعلوميّة بالذّات ، فلذلك قالوا : أنّ العلم هى الصّورة الحاصلة من الشّیء عند العقل ، أو فيه . فالصّورة ، إذن ، علم و معلوم بالذّات ، و الشّیء الخارجىّ ، معلوم بالعرض أى : بعرض صورته الذّهنيّة . و لأنّه ، قد يعلم ما لاوجود له خارجاً أصلاً ، اللّهمّ أن يخصّص بالعلم بالموجودات الخارجيّة . و لأنّ الموجود الخارجىّ ، لوكان معلوماً بالذّات ، صار العلم به حضوريّاً ، لاحصوليّاً ، فتدبّر ! و لانّهم ذهبوا إلى اتّحاد العلم مع المعلوم بالذّات ، و معلوم أنّ إدراك النّفس ليس بمتّحد مع الموجود الخارجىّ و أنّه لاواسطة بينه و بين النّفس ، بخلاف الخارجىّ .

و ذهب بعض إلى أنّه الموجود الخارجىّ : نظراً إلى أنّ الصّورة الذّهنيّة ما بها

ينظر إلى الموجود الخارجىّ ، و ليست مستقلّة فى اللّحاظ ، و ما فيها ينظر ، بخلاف الموجود الخارجىّ . و من هذه الجهة هى علم بالذّات ، و الخارجىّ معلوم بالذّات . و لأنّا نعلم بالوجدان ، عند الإحساس بالبصر : أنّ المرئىّ حقيقة الشّىء الخارجىّ ، عند القائلين بالانطباع ، لا الشّبح الذّهنىّ ـ فكذا الامر فى سائر الإدراكات ، و فرق بين رؤية الشّىء و رؤية شبحه ـ و أنّ الصّورة الذّهنيّة عرض ذهنىّ .

قوله : **«لأنّ العرض عرض عام»** ۷/۲۵.

هذا غير مسلّم ، عند القائلين بجنسيّة الجوهر و العرض ، وكونهما جنسَين عاليين ، و انحصار المقولات و الاجناس العالية فيهما . فإنّ الاقوال فى المقولات كثيرة :

فذهب بعض إلى أنّها عشر مقولات : الجوهر ، و المقولات التّسع العرضيّة .

و قيل : أنّها أربع الجوهر ، و الكمّ ، و الكيف ، و النّسبة .

و قيل : هى مع الحركة .

و قيل : هى منحصرة فى الجوهر و العرض .

و جعل بعضهم الحركة خارجة عن المقولات كلّها ، و قيل : أنّها من مقولة الكيف ، إلى غير ذلك من الاختلافات ، المذكورة فى الكتاب ، و غيره ، فى محلّه .

و القائل بجنسيّة العرض ، كالمحقّق الدّاماد ، قدّه ، يجعله مهيّة ، شأن وجودها أن يكون فى الموضوع . فعلى هذا لايكون نحواً من الوجود ، بل مهيّة كذائيّة . و يمكن أن يفرق بين الجوهر و العرض ، بأنّ الجوهر مهيّة مستقلّة ، يطرء عليها الوجود ، فى المحلّ أحياناً . و هذا بخلاف العرض . فإنّ إطلاقه على المهيّات ، من جهة كونها غير مستقلّة فى الوجود ، وكون وجودها نفس الحلول و الوجود فى الموضوع ، فهو بالحقيقة بيان لنحو وجودها ، و الوجود خارج عن المقولات ، كما أفاده فى الحاشية . و لايفرق الحال بين أن يؤخذ فى رسمه الماهيّة ، أو يعبّر عنه بنفس الحال ، و الموجود فى الموضوع كما لا يخفى .

قوله : « **بخلاف الكيف** » الخ ۹/۲۵.

فإنّه جنس عالی، عند أكثر العلماء، غير من جعل العرض جنساً لجميع الأعراض.

قوله: «**و مجنّساً بجنسين فی مرتبة واحدة**» الخ ۱۱/۲۵.

فإنّه، لوكان أحدهما فی طول الآخر، مثل الجوهر والجسم المطلق والنّامی، مثلاً للحيوان، أوكان أحدهما بالذّات والآخر بالعرض، فلاضيرفيه، كما فی النّفس. فإنّها من مقولة الجوهر بالذّات، و من حيث كونها عالمة و معلومة لذاتها بذاتها، تحت مقولة الإضافة بالعرض. بل جميع الأشياء غير الحقّ، تعالی[1]، داخلة تحت مقولة الإضافة بالعرض، فتأمّل!

قوله: «**فأنكر الوجود الذّهنیّ**» الخ ۱۴/۲۵.

إنّما أنكروه مطلقاً، ولو بنحو الشّبح، مع أنّ أكثر الإشكالات مبنیّ علی القول بوجود الحقايق، لا الأشباح، لأنّ بعض الإشكالات: من قبيل صيرورة شیء واحد علماً ومعلوماً، أوكليّاً وجزئياً، لايبتنی عليه[1].

قوله: «**و يبطله العلم بالمعدوم**» الخ ۱۵/۲۵-۱۶.

إن قلت: المعدوم لاشيئيّة له ولاخبر عنه، فكيف يعلم به. حتّی يرد النّقض به؟

قلت: أوّلاً ليس المعدوم بمنحصر فی المعدوم المطلق، بل الأعدام المضافة قسم منه. والإضافة إلی الملكات لايكفی فی العلم بها، لأنّها مقابلة لها. كيف تكون الإضافة إلی المقابل مناط العلم بالشّیء؟ وما قيل: من أنّ الأشياء تعرف بأضدادها ومقابلاتها، ليس معناه أنّ الإضافة إلی المقابل، أو صورة المقابل يكفی فی العلم بالشّیء. بل المراد أنّ فی معرفة المقابل، من حيث أنّه مقابل، معونة علی حصول صورة المقابل الآخر فی الذّهن، وأنّها تنفع فی ذلك، كذا قيل، فتأمّل! وثانياً المعدوم مطلقاً مما يحصل مفهومه فی الذّهن، وعلی تقدير نفی الوجود الذّهنیّ لايمكن العلم به أصلاً.

إن قلت: المعدوم، له صورة فی المبادی العالية، فيمكن أن تحصل للنّفس الإضافة العلميّة إلی ما يوجد فيها، و إن كان معدوماً فی الخارج.

---

۱ - أی: «علی القول بوجود الحقايق».

قلت : المنكِر للوجود الذّهنيّ منكر لمطلق الوجود، فى الصّقع الإدراكىّ ، فى أىّ مُدرِك كان : من المبادى العالية، أوالسّافلة. وعلى فرض تسليمه الوجود، فى المبادى الأمريّة، لا يكفى فى حصول الإضافة المقوليّة ، لعدم استشراف النّفس على تلك المبادى . ولو جعلت عبارة عن الإضافة الإشراقيّة ، فهى ممّا يؤكّد الوجود الذّهنىّ ، ولاتنفيه أصلاً .

و بالجملة : لوكان المراد من الإضافة العلميّة الإضافة الإشراقيّة ، كما يقول بها صدر المتألّهين فى إدراك العقليّات ، بل المثاليّات ، فهى ممّا لايلائم مذهب المنكرين . والإضافة المقوليّة، مع تأخّرها عن الطّرفَين ، لاتصلح فى دفع المفسدة المذكورة، إذ لا استشراف للنّفس على تلك المبادى، حتّىٰ تحصل لها إضافةٌ مقوليّةٌ إلى الصّور الموجودة فيها . مع أنّه ، قد يحصل المفهومات الممتنعة، مثل اجتماع النّقيضين، لها، وهذه المفهومات لاصور لها فى المبادى العالية .

قوله: « وعلم النّفس بذاتها » الخ ١٦/٢٥ .

لأنّ الإضافة تستدعى طرفَين ، ولا تتصوّر بين الشّىء و ذاته . و من هنا أنكر بعضهم علم الواجب بذاته المقدّسة الوجوبيّة .

فإن قلت : قد صرّح صدر المتألّهين ، فى علم الواجب ، تعالىٰ ، بذاته : بأنّ بعض الإضافات كعاقليّة و المعقوليّة والعالميّة والمعلوميّة ، ممّا لايقتضى تغائر الطّرفَين أصلاً ، ولو اعتباراً . وعلى فرض الاقتضاء، فالتّغائر الإعتبارىّ كافٍ .

قلت : أما أوّلاً مراده ، قدّه ، على ماقيل: الإضافة النّورية . وهى كون الشّىء نوراً فى ذاته ولذاته ، لا المقوليّة ، فإنّ اقتضائها للطّرفَين المتغائرَين ، ولو بالاعتبار، بديهىّ، لايمكن إنكاره. وعلى تقدير أن يكون المراد مطلق الإضافة، فالمراد أنّها لاتقتضى الطّرفَين المتقابلَين ، لأنّها لاتقتضى طرفَين ، ولومتغائرَين بالاعتبار . والتّغائر الاعتبارىّ بين الشّىء و نفسه و ذاته ممّالايتصوّر أصلاً ، حتّى يكون طرفاً للعالميّة والمعلوميّة بالاعتبارين . فلايستقيم علم النّفس ، بل كلّ مجرّد بذاته ، بناءً على الإضافة أصلاً . مع أنّ الإضافة المقوليّة

متأخّرة عن الطّرفين . فلوكانت مناط تحقّقهما ، يلزم الدّور فتأمّل !

و إن كان مرادهم من الإضافة الإضافة النّوريّة إلى المبادى العالية ، فهى ، مع أنّها غير موافقة لمشربهم ، فقد عرفت أنّها ممّا يؤكّد الوجود الذّهنىّ . فإن الإضافة النّوريّه، بين النّفس ، و بين العقول الكلّيّة ومدركاتها النّفس الأمريّة ، لاتكون إلّا بتجلّى صورها النّوريّة فى ذاتها وحصول أنوارها فيها . أو باتّحادها باشعّتها و إشراقاتها ، وصيرورتها بسبب تلك الإشراقات مرآتاً يترائى فيها حقائق الأشياء .

فعلى ما ذكرنا يكون قوله ، قدّه : وفى علم النّفس بذاتها ، من باب المثال . و يمكن أن تكون النّكتة فى الاختصاص بالذّكر ، أنّه مسلّم ، عند القائلين بالإضافة ، و إن أنكر بعضهم علم الواجب ، تعالىٰ ، والمبادى العالية بذاتها ، فتأمّل ! أو لعلّ بعض القائلين بهذا القول خصّصه بالعلوم الكونيّة ، ولم يجعل علوم المبادى الأمريّة من مقولة الإضافة ، من جهة أنّ علمها علم فعلىّ ، لا انفعالىّ إضافىّ .

قوله : « **إشارة إلى ما اصطلح عليه** » الخ ۱۷/۲۵ .

أى اصطلح عليه بعض . والمراد به الفاضل القوشجىّ فى شرحه للتّجريد . والمراد بما اصطلح عليه الحصول ، لابنحو القيام بالنّفس ، بل مع القيام بالذّات : مثل حصول الشّىء فى المكان والزّمان ، كما سيصرّح به ، قدّه . وقد أوّل ، فى تعاليقه على الأسفار ، مذهب القوشجى ، بمايرجع إلى مذهب صدر المتألّهين : من أنّ مناط إدراك النّفس ، للصّور العقليّة ، الإضافة الأشراقيّة النّوريّة لأرباب الأنواع عليها . بالتّفصيل المذكور فى محلّه ، وسننقله فى محلّه ، إن شاءالله تعالى ، فانتظره !

قوله : « **فمع قطع النّظر عن الوجود لايكون هناك مهيّة** » الخ ۱/۲۷ .

أقول ماأفاده ، قدّه ، إنّما يصحّ على القول بأصالة الوجود و اعتباريّة المهيّة . فإنّه على هذا القول الصّحيح ، والرّاى الجزل ، لولم يصدر الوجود من المبدء لم تكن هناك مهيّة أصلاً . و أمّا على القول بأصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ، فتصحيح ما أفاده يحتاج إلى تكلّف كثير . و غاية ما يمكن أن يقال فى تصحيحه ما أفاده فى الحاشية .

ولكنّه عندى ليس بوجيه . لأنّ تقدّم المهيّة المجعولة، من حيث رتبة مجعوليّتها، على المهيّة ، من حيث هى ، ليس بالوجود . وجعله من التّقدّم بالأحقّيّة إنّما يتمشّى : على تقدير أن ينضاف إلى المهيّة ، فى مرتبة الجعل، أمر يكون من سنخ الوجود والتّحصّل، حتّى يكون هو موجوداً بذاته ، والمهيّة مجعولة و موجودة بتبعه بالعرض ، ويكون تقدّمه على المهيّة بالأحقّيّة . و إلّا فمن البديهىّ أنّ ضمّ المعدوم إلى المعدوم، أو ضمّ العدم إلى العدم ، لايصير مناط الموجوديّة . ولو لم ينضمّ إليه شىء من هذا السّنخ ، فالخلف أفحش .

مع أنّه ، ليس للوجود ، عند هذا القائل ، فرد أصلاً : لافرد ذهنىّ ولا خارجىّ ، ومناط حمل الموجود على الماهيّات ، عنده ، اتّحادها مع مفهوم الموجود . فكيف يتمشّى منه أن يقول : فمع قطع النّظر عن الوجود لايكون هناك مهيّة الخ ؟

اللّهمّ إلّا أن يقال : لمّا كان المجعول بالذّات ، عنده ، هى المهيّة ، والوجود تابعاً لها فى الجعل ، ولا يمكن انفكاك الموجود عن المهيّة المجعولة ، فلو قطع النّظر عن الوجود ، أى الموجود ، لم يكن مهيّة أصلاً . لأنّ رفعه كاشف عن رفع المهيّة ، من جهة بُدّيّته ولزومه لها . فيصدق أنّه ، مع عدم الوجود بهذا المعنى ، لاتكون مهيّة أصلاً ، فتأمّل !

أو أن يكون المراد من الوجود حقيقة الوجود ، الّتى هو الحقّ ، تعالى[1] ، شأنه ، أو النّسبة الإشراقيّة النّوريّة إليها ، على ذوق المتألّهين . لكنّه ، ليس بذائق من هذا الكأس الاَوْفى[1] ، ولاله هذا القدح المعلّى[1] .

قوله : « **والوجود الذّهنىّ والخارجىّ مختلفان بالحقيقة** » الخ ۲۷/۱-۲.

أقول : هذا منه ، قدّه ، مع ذها به إلى أصالة المهيّة عجيب غريب ! إذ ، لوكان مراده ، من الوجود الذّهنىّ والخارجىّ ، الحصص الذّهنيّة ، من الوجود الاعتبارىّ ، - فمع أنّه ، قدّه ، لايقول بذلك ، بل ينفى الفرد و المبدء الذّهنىّ عن الوجود مطلقاً - فقد عرفت أنّه فى الوحدة والكثرة تابع للمهيّة . و إذا كانت المهيّة فى الاختلاف بالحقيقة تابعة له - فمع أنّه ممّا لايعقل ، بناء على أصالتها - مستلزم للدّور .

و إن كان المراد منه الموجود، أى: مفهوم الموجود، الّذى جعل اتّحاده مع الماهيّات مناط صدقه عليها، فمعلوم أنّه، ليس على مذاقه، إلّا المهيّات الخارجيّة و الذّهنيّة. والمفروض أنّها تابعة فى الاختلاف لغيرها، وليس فى البين غيرها، إلّا المفهوم الاعتبارىّ المحض، الّذى لايمكن أن يصير منشاء للاختلاف أصلاً، كما عرفت. و إن كان أمراً آخر، فليس على اعترافه فى البين شىء يصحّ أن يصير منشاءً للاختلاف.

أللّهمّ، إلّا أن يقال: أنّه، قدّه، تبدّل رأيه فى المقام، واختار مذهب المشّائين، من أصالة الوجود و اعتباريّة المهيّة، و اختلاف أفراد الوجود بتمام ذواتها. أو اختار مذهب الفهلويّين، و أراد بالاختلاف بالحقيقة الاختلاف بالشّدّة والضّعف، و الكمال والنّقص، والتّقدم والتّأخّر، وغير ذلك، ممّا يختلف به مراتب الوجود ودرجاته، لكن لمّا كان ما به الاشتراك فى الوجود عين ما به الاختلاف، عبّر عنها بالاختلاف بالحقيقة. أومراده بالذّهنىّ والخارجىّ الوجود التّجرّدىّ الجمعىّ البسيط القرآنىّ، الّذى للماهيّات، عند فنائها فى النّفس، و اتّحادها مع وجودها[1]، المتّحد مع وجود العقول المرسلة، الكلّيّة، الجامعة القرآنيّة، الفانى فيها، والوجود الفرقانىّ المادّىّ. فإنّ المطلق بإطلاقه يغائر المقيّد لأجل ضيقه وتقيّده.

قوله: « **بل الموجود الخارجىّ** » الخ ۸/۲۷.

أراد بالموجود الخارجىّ المهيّة الموجودة فى الخارج، فإنّ الوجود الخارجىّ ممّا يستحيل أن يوجد فى الذّهن، بالوجوه المذكورة سابقاً.

و إنّما عبّر بقوله: بحيث لووجد، إذ قد عرفت امتناع انسلاخ المهيّات الذّهنيّة عن الذّهن و وجودها فى الخارج و بالعكس. بل المراد وجود ما هو متّحد مع الخارجىّ والذّهنىّ فى المفهوم، كما مرّ شرحه مفصّلاً.

قوله: « **و إذا وجدت الكيفيّة الذّهنيّة** » الخ ۹/۲۷.

إنّما قال فى الأوّل: انقلب إلى كذا، وفى هذا: بذاك التّعبير ـ مع أنّه لو كان مناط

---

۱ ـ أى: « مع وجود النفس ».

الانقلاب اختلاف الوجودَين بالحقيقة، فهذا المناط مشترك بينهما، فوجب حصول الانقلاب فى كلتا الصّورتين ـ لأنّ حقيقة الأشياء عند الحكماء وجودها الخاصّ الخارجىّ. ويطلقون الحقيقة على المهيّات، باعتبار اتّحادها معه. فالمهيّة الذّهنيّة ليست حقيقة الشّىء حقيقةً، بل حقيقته الموجود الخارجىّ. فإذا صار الموجود الذّهنىّ عين الخارجىّ، لم ينقلب حقيقة الشّىء، بل رجع إلى أصله و حقيقته، فتأمّل!

قوله: « **بأنّه إنّما يتصوّر هذا الانقلاب** » الخ ١٠/٢٧.

أى: الانقلاب بهذا النّحو: بحيث يقال للمهيّة الذّهنيّة أنّها عين الموجودة فى الخارج، لكنّها انقلبت كيفاً، و للموجود الخارجى، أنّه عين الموجود الذّهنىّ. فإنّه، لو لم تكن مادّة مشتركة، لايمكن أن يقال: هو هو[1] صار كذا، أو انقلب كذا. كما أنّهم أثبتوا الهيولىٰ للاجسام ببرهان الفصل و الوصل، من جهة أنّه عند زوال الوحدة الاتّصاليّه وحدوث هويّتَين متّصلتَين، يقال: أنّها كانتا هويّة واحدة، فصارتا بالفصل هويّتَين. ولا يقال: عدم الموجود الأوّل رأساً، وحدثت هويّتان أخرتان عن كتم العدم.

قوله: « **لأنّه قائل بأصالة المهيّة** » الخ ١٥/٢٧.

ألّلهمّ إلّا أن يقال: إنّه، حصل له تبدّل الرّأى، صدر عنه ما صدر، فى مقام ردّ القائلين بأصالة الوجود تعجيزاً لهم، وتعنّتاً عليهم، كما قال صدر المتألّهين فى حقّ شيخ أتباع الرّواقيّين.

قوله: « **نعم هذا حقّ طلق للوجود** » الخ ١٧/٢٧.

أى: السّعة و الإحاطة، والظّهور بالمراتب المتفاوتة، والأحكام والآثار المختلفة، و تبدّل آثارها بتبدّل درجاتها و مراتبها ونشئاتها، وتبعيّة المهيّة له فى التّبدّل والاختلاف والأحكام الوجوديّة.

و ذلك لما نشاهد من الإنسان، فإنّه رفيع الدّرجات، ذوالعرش المجيد بحول الله

---

١ ـ « هذا هو »، خ ل.

و قوّته، و له مراتب متفاوتة، من مرتبة النّطفيّة إلى آخر درجات الولاية. فإنّه فى مرتبةٍ: جماد بالفعل نبات بالقوّة، و فى مرتبة أخرىٰ: نبات بالفعل حيوان بالقوّة، و فى ثالثة: حيوان بالفعل إنسان بالقوّة، و فى موطن آخر: إنسان بالفعل ملك و عقل مرسل بالقوّة، إلى أن يصير عقلاً بالفعل، بل عقلاً فعّالاً خلّاقاً للعقول التّفصيليّة و له فى كلّ مرتبة مهيّة أخرىٰ، و لكن كلّها متّحدة فى الوجود الجمعىّ الاستيعابىّ السّعىّ الإنسانىّ، و مندرجة فى حدّه التّامّ. فلا ضير على أصالة الوجود: أن ينقلب الموجود الخارجىّ، من حيث ترتّب الآثار المطلوبة، و تصير فاقدة للآثار، عندوجودها فى الذهن، لأجل أنّه فى الوجود الذّهنىّ موجود بالوجود التّبعى التّطفّلىّ للنّفس، فتأمّل!

قوله: «**على المسامحة تشبيهاً**» الخ ۲۸/۴-۵.

أى: لمّا وجدوا حقايق الاشياء و مهيّاتها فى موطن الذّهن، موجودة بوجود واحد مبسوط، هو إشراق النّفس و ظهورها، غير قابلة [1] للتّجزّى و الانقسام، منزّهة عن النّسبة و التّبدّل ـ و كان هذا الظّهور و الوجود منغمراً فى ذات النّفس و حقيقتها الوجوديّة الالهيّة الأخفويّة، كانغمار العرض فى الموضوع، و شاؤوا تطبيق الكتاب القرآنىّ الانفسىّ مع الكتاب الفرقانىّ الآفاقىّ ـ شبّهوا تلك الماهيّات بالكيفيّات الخارجيّة، من حيث انغمارها فى الموضوعات، و عدم قبولها للتّجزىّ و النّسبة و القسمة، فعبّروا عنها بالكيفيّات الذّهنيّة مسامحة فى التّعبير و التّفسير.

قوله: «**فالعلم لمّا كان متّحداً**» الخ ۲۸/۵-۶.

إنّما قيّد بقوله بالذّات، ليخرج اتّحاده مع المعلوم بالعرض، لأنّه متّحد معه، لكن بعرض اتّحاده مع المعلوم بالذّات، الّذى هى الصّورة العلميّة.

قوله: «**و بين كونه عرضاً خارجيّاً، لا فى مقام ذاته**» الخ ۲۸/۱۲-۱۳.

أمّا كونه عرضاً، فلحلوله فى النّفس، كحلول العرض فى الموضوع. و أمّا كونه

---

۱ ـ أى: «لما وجدوا حقايق الاشياء غير قابلة..»

عرضاًخارجياً ، فلأنّ المراد بالخارجىّ ماتترتّب الآثار الخارجيّة عليه . وهو ممّا تترتّب آثار العرضيّة عليه فى الذّهن . و لانّه من حيث قيامه بالنّفس الخارجيّة خارجىّ . و أمّا كونه عرضاً خارجياً ، لا فى مقام ذاته ، فلأنّ عرضيّته باعتبار وجوده لا باعتبار مهيّته ، و الوجود خارج عن المهيّات .

فإن قلت : الوجود ما به يتحقّق المهيّة ، و تتذوّت و يترتّب عليها الآثار ، فإذا كانت المهيّة باعتبار وجودها عرضاً و الوجود ممّا به يظهر آثار الماهيّات ، فيجب أن تكون باعتبار ذاتها عرضاً أيضاً ، و إلّا لم يكن الوجود تحقّق مهيّة العرض ، بل تحقّق مهيّة أخرى . ومحال أن تتحقّق مهيّة بوجود مهيّة أخرى .

قلت : نعم هذا إذا كانت موجودة بوجود ذاتها ، و لكن هذا الوجود لها تبعاً تطفّلاً ، كما أشرنا إليه ، و سيصرّح به .

قوله : « **كما أنّ الجزئىّ جزئىّ** » الخ ١٥/٢٨ .

و كما أنّ المعدوم المطلق معدوم مطلقا بأحد الحملين ، و من أقسام الموجود الذّهنىّ بالآخر . و كما فى شريك البارىّ و الممتنع و أمثالها .

قوله : « **الطّبايع الكلّيّة العقليّة** » الخ ١/٢٩ .

قال ، قدّه ، فى الحاشية : « المراد بها الكلّيّات الطّبيعيّة » الخ .

أقول التّقييد بالطّبيعيّة لبيان ما هو الواقع فى المقام ، لا من جهة أنّ الكلّيّات العقليّة ، بمعنى الكلّىّ السّعىّ الاحاطىّ ، كالعقول الطّوليّة و العرضيّة ، داخلة تحت مقولة من المقولات . بل على ماهو التّحقيق ، من أنّها إنّيّات صرفة و وجودات محضة ليس لها كلّىّ طبيعىّ و مهيّة اصلاً ، فضلاً عن أن تدخل تحت مقولة من المقولات .

أو المراد : أنّ الجهة الّتى صارت بسببها المهيّات الكلّيّة غير داخلة تحت المقولة غير موجودة فى الكلّيّات العقليّة بالمعنى المذكور ، و إن اشتركت معها فى عدم الدّخول . لأنّ ملاك عدم اندراجها تحت المقولة عراءها عن الوجودات الخاصّة بها ، و كونها عارية عنها لا أثر لها أصلاً ، حتّى تندرج تحت المقولة . من جهة أنّ ملاك الاندراج تحتها عنده

قدّه ، ترتّب أثر تلك المقولة . كما سيصرّح به . وهذا بخلاف تلك العقول المرسلة الكلّيّة و الكلمات التّامّة الإلهيّة ، فإنّها موجودة بالوجود الجمعىّ التّماميّ الأحدىّ ، فتدبّر !

قوله : «**و معقوليّتها**» ١/٢٩ .

أى من حيث مفاهيمها .

قوله : «**أى : وجود حالة أو ملكة**» الخ ٢/٢٩ .

أقول بناءً على مذهبه ، قدّه ، من اتّحاد العقل و العاقل و المعقول . فالمراد بتلك الحالة و الملكة ليس ما هو المعروف عند القوم ، عند إطلاق هاتين الكلمتين : من الكيفيّة الرّاسخة ، و الغير الرّاسخة . بل المراد ما هو المعروف و المصطلح عند العرفاء . فإنّهم يسمّون الدّرجات الحاصلة للنّفس الإنسانيّة ، فى سلوكها العلمىّ و العملىّ و سفرها بالاسفار الأربع المعروفة ، عند عدم رسوخها بالحال ، و عند رسوخها فى النّفس ، و صيرورتها ذاتيّة و جوهريّة لها ، بالملكة .

فبناء على مذاقه ، قدّه ، من الاتّحاد و الحركة الجوهريّة ـ لمّا كان إدراك النّفس للعقليّات ، فى أوّل الحال ، عنده قدّه ، بالمسافرة إلى ديار المرسلات و عالم الأمر ومشاهدة الذّوات النّوريّة ، عن بُعدٍ ، من جهة لمعاتها الاشراقيّة و إضافاتها النّوريّة ، و عند تأكّد الاتّصال و حصول ملكته تصير مرآتاً يترائى فيها حقايق الاشياء ، و فى آخر السّير و البلوغ إلى المنتهى تتّحد مع أصلها ، و تصير عقلاً كليّاً مرسلاً مضاهياً للعقل الاوّل ، بل مظهراً للمرتبة الاحديّة و الواحديّة ، و خلّاقاً للعقول الكليّة المرسلة و للخياليّات بالمسافرة إلى عالم المثال المطلق و البرزخ المنفصل ، و مُنشِأة للصّور النّوريّة البرزخيّة عند تأكّد الاتّصال ـ عبّر عن تلك الاضافات الاشراقيّة النّوريّة ، فى بدو حدوثها ، بـ«الحال» و عند رسوخها و تأكّدها ، «بالملكة» .

ولكن لمّا كان ذهابه إلى كون الصّور الذّهنيّة كيفيّات ، بالحمل الشّايع بالذّات ، بناء على حفظ أصول القوم ، الّذى ، لولاه ، لخالفوه ابناء الجدال و أصحاب القيل والقال من أهل الاهواء و الآراء الباطلة السّخيفة ، كما صرّح به المصنّف ، قدّه ، فى تعليقاته

على الاسفار ، فيمكن ان يكون المراد بـ«الملكة» و «الحال» معناهما المشهور عندالجمهور . و يكون المراد من المظهريّة و المصدريّة مايناسب الحال و الملكة بمعناهما . فإنّ الملكات البسيطة خـلّاقة أيضاعندالقوم للصّورالتّفصيليّة ، لكن لاخلاقيّة ايجاديّة ، بل إعداديّة ، أو المنشأيّة و النّشويّة . و الحالات ، لمّاكانت غير قويّة غير بالغة إلى حدّ الملكات فى الخـلاقيّة التّفصيليّة بالمعنى المعروف عند القوم ، جعلها مظهراً للصّور ، لأنّ المظهريّة تشبه الفاعليّة أيضاً ، لكن فاعليّة ضعيفة .

أو يكونا بالمعنى المعروف عنده ، الّذى بيّنه ، قدّه ، فى الحاشية . فيكون غرضه قدّه ، من هذاالأمرين الجمع بين ما أسّسه ، قدّه ، مع أصول القوم : بأن يجعل المظهريّة باعتبار الصّور العقليّة ، و المصدريّة باعتبار الصّور الحسّيّة و الخياليّة ، كما هو رأيه و مذهبه ، قدّه ، مع حفظ ما ذهب إليه القوم ، من كون العلم من مقولة الكيف : بجعل ما هو من تلك المقولة ، الصّفة النّفسانيّة ، المسمّاة بالعلم ، و بالحال أو الملكة عندهم ، و صيرورتهما منشاء لإدراك النّفس ، من العقليّات و الحسّيّات و الخياليّات ، بالمظهريّة و المصدريّة ، و جعل ما يحصل بهما من المدركات ، من مقولتهما ، الّتى هى مقولة الكيف ، من جهة عدم وجود لها فى صقع النّفس ، عندهم ، غير وجود تلك الحالة و الملكة .

و معنى كونها كيفاً بالذّات ، كونها كذلك ، بحسب هذا الوجود الحالىّ ، أو الملكىّ ، من جهة اتّحادها بهما ذهناً ، وكون هذا الوجود ، بناءً على مذاق القوم ، مظهراً لآثار الكيف . و بالجملة : ليس هنا إلّا وجود واحد ، هو وجود تلك الملكة ، او الحالة الادراكيّة ، الموجودة ، بوجودهما ، تلك المدركات النّفسيّة . و هذا الوجود و إن لم يكن الوجود الخاصّ الخارجىّ ، المتعلّق بتلك الماهيّات ، إلّا أنّها لم يكن لها فى صقع النّفس وجود آخر ، غير هذا الوجود ، و فى هذا الوجود ، و فى هذا الوجود ، يترتّب عليها آثار الكيف بالذّات . و مناط الاندراج تحت المقولة ترتّب آثارها على المندرج تحتها فجعلت ، بحسب ذاك الوجود ، من مقولة الكيف .

فإن قلت : الوجود ليس بجوهر ولاعرض ، فكيف تكون الماهيّات ، بحسب ذاك الوجود مندرجة تحت مقولة الكيف ؟

قلت : نعم ؛ لكن هوجوهر بعين جوهريّةالجوهر وعرض بعين عرضيّةالعرض . فهذا الوجود ، لمّا كان وجوداً لتلك الحالة ، أو الملكة ، و هما من مقولة الكيف بالذّات عندهم ، فصارت تلك الماهيّات أيضاً مندرجة تحتها من جهة اتّحادها معهما .

فإن قلت : فيجب من ذلك أن تكون تلك الماهيّات مندرجة تحت مقولة الكيف بالعرض ، لا بالذّات . لأنّ المندرج تحتها بالذّات هاتان الصّفتان ، لا تلك المدركات العقليّة و الخياليّة .

قلت : لمّا صارت المدركات موجودة بعين وجودهما ، و متّحدة معهما ، و ليس هناك وجود آخر ، فلذلك جعلت من تلك المقولة بالذّات . و ذلك فى الشّاهد ، كما أنّ الصّورة الحاصلة فى سطح المرآت الظّاهرة فيها ، موجودة فيها ، و قائمة بها عندالقوم ولكن المُظهر لها ليس جوهر المرآت ، من حيث هو ، بل من حيث اتّصافها بالصّقالة ، الّتى هى من الكيفيّات . فبالحقيقة المظهر لها تلك الكيفيّة ، و لمّا كانت هى موجودة بعين وجودها ، صارت من مقولة الكيف ، فتأمّل ! و هذا بوجه مثل باقى صفات النّفس عندهم ، مثل الارادة و القدرة و نحوهما . فإنّ الارادة متّحدة مع المراد بالذّات ، مع أنّها من مقولة الكيف عندهم . و المراد ، من حيث ذاته و مفهومه ، من مقولة أخرىٰ ، مع أنّه ، من حيث وجوده النّفسىّ و اتّحاده مع الارادة ، من مقولة الكيف . و بالجملة ليس فى البين إلّا وجود واحد ، و هو وجود تلك الحالة أو الملكة ، و هما من مقولة الكيف عندهم بالذّات ، و ذلك الوجود بعينه ، وجود للمدركات الذّهنيّة ، فلذا جعلت من حيث الوجود من مقولة الكيف .

فإن قلت : قد اعترفت بعدم إمكان أن توجد مهيّة من الماهيّات ، بوجود مهيّة أخرى . فكيف تجوّز أن تكون المهيّات الذّهنيّة موجودة ، بعين وجود الكيفيّة النّفسانيّة .

قلت : ما منعته و استحلته هو أن يكون الوجود الخاصّ بمهيّة عينيّة بعينه وجوداً لمهيّة أخرىٰ ، كذلك . و فى هنا صار الوجود الخارجىّ ، الخاصّ بمهيّة الحال و الملكة وجوداً ذهنيّاً لمهيّة أخرىٰ ، هى مهيّة المدرك. فإنّ النّفس لاتصير ، من حيث وجودها الشّامخ الرّفيع ، الّذى توجد به ذاتها ، من حيث غيب هويّتها المغربيّة ، مظهراً ، و لا مصدراً لتلك الصّور عندهم ـ و إلّا صارت [1] مندرجة تحت مقولة الجوهر ـ بل من حيث ظهورها بتلك الحالة و الملكة ، فلذلك صارت المدركات مندرجة تحت مقولة الكيف فتدبّر !

قوله : «**فقد حُدّدا**» الخ ۵/۲۹ .

تعليل للاندراج تحت مقولة الكمّ و الجوهر . لأنّ كون الأشخاص جواهر ، أو كميّات فى الخارج ، من جهة صدق مفهوم الإنسان والسّطح عليها . فإذا لم يكن الجوهر و الكمّ مأخوذَين فيهما ، لم تكن الاشخاص كذلك ، كما هو واضح .

قوله : «**كيف، ولو لم تؤخذ**» الخ ۶/۲۹.

فإن قلت : ماذكره مبنىّ على وجود الكلّىّ الطّبيعىّ فى الخارج . و إلّا ، فيمكن أن تكون غير مأخوذة فى حدّهما. مع أن يكون الأشخاص جواهر ، و كمّيّات، فى الخارج .

قلت : كـلّا . إنّها كلمة ، قائلها قوّتك الوهميّة ، فإنّ النّافين لوجود الكلّىّ الطّبيعىّ فى الخارج ، لاينكرون صدقه على أشخاصه ، و أفراده .

قوله : «**إذ لم يكن أزيد من**» الخ ۹/۲۹.

أى : من صدقه بالحمل الأوّلى الذّاتىّ على نفسه .

قوله : «**و باعتبار اتّصاله**» الخ ۱۲/۲۹-۱۳ .

المراد بالحدّ المشترك هنا : مايمكن أن يكون بداية لأحد القسمَين ، و نهاية للآخر ، ولا يكون من جنس الأقسام ، ولا يزيد القسم بازدياده عليه ، ولا ينتقص بانتقاصه منه.

---

[1] ـ أى : «و الا صارت تلك الصور».

مثل النّقطة بالنّسبة إلى الخطّ و الخطّ بالنّسبة إلى السّطح ، و السّطح بالنّسبة إلى الجسم التّعليمیّ .

قوله : **«نعم مفاهيمها لاتنفک»** الخ ۱۵/۲۹ .

أی : تصدق عليها بالحمل الأوّلیّ دائماً .

قوله : **«لكنّه ما به ظهور الماهيّات و آثارها»** الخ ۲/۳۰ .

أی : هو جوهر بعين جوهريّتها ، عرض بعين عرضيّتها ، و متّحد معها ؛ و حكم أحد المتّحدين يسرى إلى الآخر .

قوله ، قدّه : **«وهذا نظير المهيّات و الأعيان الثّابتة ، فی نشأة العلم الرّبوبیّ»** الخ ۳۰/۵-۶ .

أی : كينونة حقائق الأشياء ، فی الصّقع الشّامخ من النّفس ، نظير كينونة حقائقها و مهيّاتها ، فی العلم الرّبوبیّ . حيث أنّها ، مع وجودها التّبعی التّطفّلی. لوجود الأسماء و الصّفات ، معدومات . بمعنى أنّها ليست موجودة بوجودها الخاصّ الخارجیّ العينیّ الّذی به تظهر آثارها ، و يترتّب عليها ما هو المطلوب منها ، من اللّوازم الوجوديّة ، و الآثار الخاصّة الخارجيّة . فليس فی نشأة العلم حيوان و لا إنسان و لاسماء و لا أرض عينیّ ، يصدق عليها تلک العناوين و المهيّات بالحمل الشّايع ، بمعنى أنّه يترتّب عليها آثار الحيوانيّة و الإنسانيّة و النّاطقيّة و نحوها . بل يصدق عليها تلک العناوين ، بالحمل الأوّلیّ الذّاتیّ فقطّ . و أمّا بالحمل الشّايع الصّناعیّ ، فالوجود للحقّ ، و الموجود هو ، تعالیٰ ، ليس غيره .

ثمّ اعلم : أنّ تحقيق المرام من هذا الكلام ، يتوقّف على تمهيد مقدّمة . و هی : أنّه ، قد اختلف أهل النّظر مع أهل الشّهود ، فی أنّ ذات الحقّ ، تعالیٰ ، و حقيقته هل هو الوجود المطلق اللّا بشرط ، أو الوجود بشرط لا ، أی : بشرط عدم الاتّصاف بالفقدانات و النّقائص و الحدود العدميّة ؟

فذهب الحكماء إلى أنّه الوجود «بشرط لا » ، المعبّر عنه بمرتبة الأحديّة عندهم ،

لكن الأحديّة «البشرط اللائيّة» .

و ذهب العرفاء إلى أنّه الوجود المطلق السّاذج عن كلّ قيد، حتّى قيد «البشرط لائيّة» ، أو «اللا بشرطيّة» . و يعبّرون عنه بالوجود المطلق السّاذج ، و غيب الغيوب ، ولا اسم و لا رسم له ، و أمثال ذلك . و يجعلون مرتبة الأحديّة مرتبة ذاته . أعنى اولىٰ رُتَب الحقيقة الغيبيّة المغربيّة ، لكن الأحديّة «اللا بشرط» ، لا «بشرط لا» و هى مرتبة التّعيّن الأوّل ، و حقيقة الحقائق و البرزخيّة الأولىٰ ، و مقام أو أدنىٰ ، و جمع الجمع و نحو ذلك من الألقاب . و يجعلونها مرتبة العلم الذّاتىّ الجمعىّ الكمالىّ ، و مرتبة ظهور ذاته لذاته بذاته ، و مقام رؤية المفصّل مجملاً ، بالإجمال الوجودىّ .

و يقولون : أنّ ذاته المقدّسة فى هذه المرتبة تظهر بذاته لذاته على ذاته ؛ و يشاهد ذاته بالذّات و الكمالاتُ المستجنّة فى غيب ذاته ، من الأسماء و الصّفات و لوازمها ، من الأعيان الثّابتة و الصّور العلميّة بتبع شهود ذاته . فذاته مشهودة له تفصيلاً ، و تلك الأمور بنحو الوحدة و البساطة و الإجمال الوجودىّ . و لكن لمّا كانت هذه المرتبة مرتبة الوحدة الصّرفة السّاذجة والأحديّة المحضة ، لاتحقّق لكثرة فيها أصلاً ولا للتّعيّن ظهور مطلقاً ، إلّا تعيّن واحد فقطّ ، هو أصل التّعيّنات و محتدُ الظّهورات . وهو كونه لذاته ، فحسب . ثمّ بعد هذا الشّهود ، بعديّة رتبيّة لحاظيّة شهود ذاته بصور أسمائه و صفاته . و يعبّرون عنه برؤية المفصّل مفصّلاً ، بالتّفصيل العلمىّ المفهومىّ ، و بمقام الواحديّة ومرتبة الجمع و مقام قاب قوسين ونحوذلك . و يسمّون التّجلّى ، الّذى به يظهر تلك الحقايق فى ذلك الموطن الشّامخ ، بالفيض الأقدس كما مرّ سابقاً . ومنشأ ذلك العلم أيضاً علمه بذاته و أسمائه و صفاته ، من جهة كونه نوراً لذاته و لغيره ، علّة لكلّ شئ . و فى هذه المرتبة يظهر الحقّ بتمام أسمائه و صفاته و بلوازمها ، و هى المهيّات المعبّر عنها بالأعيان الثابتة . و يقولون : أنّه يجيء الكثرة فى هذا المقام بما شئت .

و إنّما يعبّرون عنه بذلك ، لأنّ حقيقة كلّ شيء عندهم نحو تعيّنه فى علم الله . فهذه الصّور النّورية العلميّة أعيان الأشياء ، و حقائقها و ذواتها . و لأنّهم اصطلحوا

على تسمية الوجود الجمعىّ الأحدىّ ـ الّذى لا يترتّب به على تلك الأعيان و الحقائق آثارها الخارجيّة الخاصّة بها ، الّتى هى من آثار وجوداتها الفرقيّة المحدودة ـ بالثّبوت ، فلذلك يسمّونها بالأعيان الثّابتة . أو لأنّها لمّا كانت فى هذه المرتبة موجودة بالوجود الجمعىّ ، الّذى لايتغيّر ولايتبدّل ـ لقوله ، تعالى ، لايتبدّل القول لدىّ [1] الآية ـ عبّروا عنها ، لذلك أو لأزليّتها ، بالأعيان الثّابتة ، أى الثّابتة أزلاً و أبداً . أو عبّروا عنها بذلك ، لأنّها «لامجعولة» ، بلا مجعوليّة الذّات و الأسماء و الصّفات . لانّ زبدةالأعيان المتقرّرة فى ذاك الموطن الشّريف من اللّوازم الغير المتأخّرة لوجود الأسماء و الصّفات ، و من مظاهرها الحقيقيّة و مجاليها العلميّة ، باعتبار وجودها فى العلم ، و من رقايقها الخارجيّة ، باعتبار وجود مصاديقها فى العين . لكنّ المتقرّر منها فى تلك النّشأة نفس مفاهيمها ، لا وجوداتها الخاصّة المحدودة ، كما عرفت . و هذا معنى قوله : « فليس فى ذاك المقام » الخ .

و لكنّ الحقّ القراح أنّ فى هذا المقام الشّامخ الرّفيع النّحو و الأعلى من كلّ شىء . ففيه حيوان و إنسان و مَلك و مُلك ، لكن على النّحو الّذى يناسب ظهوراتها فيه . لأنّها موجودة بالوجود الجمعىّ الأحدىّ ، وهذاالوجود ، و إن لم يكن لها بالأصالة ، إلّا أنّها موجودة بوجود باطن ذواتها ، الّذى هو أقرب إليها من ذاتها ، و سنرجع إليه فى مستانف الكلام ، إن شاءالله ، تعالىٰ .

قوله : **«الوجود الذّهنىّ لها تبعاً»** الخ ۱۰/۳۰.

أى : تبع الأسماء و الصّفات.

قوله : **«و المهيّة قد علمت»** الخ ۱۷/۳۰.

أى : المهيّات و إن كانت محفوظة فى ذاك الموطن ، إلّا أنّها قد عرفت حالها أى : كونها اعتباريّة ، غير منشأة للآثار ، إلّا بتبع وجوداتها الخاصّة ، الّتى عرفت انفكاكها عنها .

---

۱ ـ ق (۵۰) ، ۲۹ : «ما يبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد».

قوله : «**صحّة هذه السّلوب**» الخ ۱/۳۱.

و ذلكٔ، لأنّها موجودة بالوجود الجمعىّ البسيط، الّذى للنّفس باعتبار مقامها الشّامخ الرّفيع. و هى مع العقول القادسة، على ما قرّر عند أرباب التّحقيق، وجودات صرفة و إنّيّات محضة، مجرّدة عن المهيّة، فضلاً عن المادّة. و إذ ليست لها مهيّة وحدّ، فلا تكون مندرجة تحت مقولة الجوهر و العرض. لأنّهما من أحكام المهيّات و أقسامها وهى [۱] المذكورة فى حدّهما. فهى، عند وجودها بهذا الوجود، مستقرّة عند مليكٔ مقتدر، تبيت عند ربّها يطعمها و يسقيها، بل هى فوق الكونيَن و أرفع من الإقليميَن و العالمَين، فضلاً عن الجوهريّة و العرضيّة. و أيضاً أنّها، من حيث وجوداتها فى النّفس، لاجوهر و لا عرض. لأنّ الوجود ليس بجوهر ولاعرض، بل فوق الجوهريّة و العرضيّة، لأنّهما من أحكام المهيّة «يَدُاللهِ فَوقَ أيْديهِمْ» [۲].

قوله : «**مفاهيم المقولات، إمّا نفسها، أو جزئها**» الخ ٤/۳۱.

إن قلت : لايلزم، على ذلكٔ التّقدير، جمع المتقابلين. لأنّ صدق مقولة الكيف على ذلكٔ التّقدير، بالحمل الشّايع الصّناعىّ، و صدق تلكٔ المقولات، من جهة كونها إمّا نفسها أو جزئها، بالحمل الأوّلىّ الذّاتىّ؛ و قد عرفت أنّه لامنافاة بينهما، و إنّ من شرائط التّناقض، و اجتماع المتقابلين، وحدة الحمل. قلت : مقصوده، قدّه أنّه، يلزم اجتماع المتقابلين، بحسب حمل واحد. لأنّ هذه المفاهيم و الصّور العلميّة، لمّا كانت من مقولة الكيف بالذّات، يجب أن تكون مأخوذة فى مفهومها، و إلّا لم تكن مندرجة تحتها بالذّات، كما هو واضح. فهى، كما أنّها كيفيّات بالحمل الشّايع، كذلكٔ كيفيّات بالحمل الأوّلىّ، من جهة أخذ مفهوم الكيف فيها. ولمّا كانت المقولات الأُخر إمّاعينها أو جزءها، يلزم أن تكون بذاك الحمل أيضاً من المقولات الأُخر، فيلزم منه جمع المتقابلين بحسب حمل واحد.

---

۱ - أى : «و الماهيات».

۲ - الفتح (٤٨)، ۱۰.

فإن قلت : كونها فرداً للكيف بالذّات لايقتضى حمل مفهوم الكيف عليها بالحمل الأوّلىّ ، لأنّها ليست نفس مفهوم الكيف فقطّ ، حتّى يصدق عليها بذاك الحمل . لأنّ مناط ذاك الحمل الاتّحاد فى المفهوم ، و مفهومها ، بحسب المهيّة ، الكيف و شىء آخر ، لمكان فرديّتها و أخصيّتها عن مطلق الكيف ، وكونها نوعاً منه . كما أنّ الإنسان ، لكونه مركّباً من الحيوان و النّاطق ، لايصدق عليه كلّ واحد منهما ، و لا هو عليهما بالحمل الاولىّ الذّاتى ، بل بالحمل الشّايع . وكذلك زيد ، الّذى هوفرد الإنسان ، لايصدق عليه الإنسان بالحمل الأوّلىّ ، لأنّه الطّبيعة مع التّشخّص و الهذيّة ، لا نفس مفهوم الإنسان فقطّ ، كما فى كلّ فرد و مصداق بالنّسبة إلى مهيّة . فتكون كيفيّات بالحمل الشّايع ، وكلّ من مقولة خاصّة بالحمل الأوّلىّ ، ولا ضير فيه ، كما عرفت . قلت : إنّها ، و إن لم تكن كيفيّات ، بالحمل الاولىّ ، لكن لاشكّ أنّ مقولة الكيف مأخوذة فى حدّها ، لمكان كونها فرداًلها بالذّات . وهى باعتبارمفاهيمها : إمّا أن تكون عين المقولات الأُخر ، أو تكون هى جزءً منها . فيلزم أخذ المقولتين المتبائنتين فى حدّ شىء واحد ، فيكون باعتبار الحمل الشّايع مصداقاً لهما ، و يلزم منه جمع المتقابلين بحسب حمل واحد .

فإن قلت : إذاكان مناط الاندراج تحت شىء ، و صدقه عليه بالحمل الشّايع ، ترتّب أثره عليه ، فتلك الصّور لا يترتّب عليها آثار المقولات الأُخر ، غير الكيف ، فلا يصدق عليها بالحمل الشّايع ، غير مقولة الكيف . وهى أيضاً من مقولات أُخر بالحمل الأوّلىّ ، لوكانت نفس تلك المقولة ، أو مركّبة منها و من غيرها ، لوكانت المقولة جزئها ، و جوّزنا تركّب مهيّة واحدة مندرجة تحت الجوهر و العرض مثلاً ، بأن يكون جنسها من مقولة الجوهر و فصلها من مقولة العرض . و هى على ذاك التّقدير لا يصدق عليها ، باعتبار المهيّة ، إحدى المقولتين : لابالحمل الأوّلىّ ، ولا بالشّايع . أمّا بالشّايع فظاهر ، لأنّ المهيّة من حيث هى هى ، ليست إلّا هى ، لا أثر لها ، حتّى تندرج تحتها . و أمّا بالحمل الأوّلىّ ، فلأنّ مفهوم المقولة جزئها ، لا عينها . و على التّقديرين لا يلزم أخذ مقولة الكيف فى حدّها ، من حيث كونها مفاهيم الأشياء و مهيّاتها ، لأنّها نفس

حدود الأشياء ، ولاحدّ للحدّ أصلاً . مثلاً : مفهوم الجوهر ، لو فرضنا اندراجه تحت مقولة الكيف بالذّات ، لا يلزم منه أن تكون [1] مأخوذة فى مفهومه ، من حيث أنّه مفهوم الجوهر ، بل من حيث كونه موجوداً بوجود ، يترتّب عليه آثار الكيف وهو من هذه الحيثيّة ليس مفهوم الجوهر فقطّ ، بل الجوهر الموجود بالوجود ، الّذى يترتّب عليه آثار الكيف . و من جهة أنّه مفهوم الجوهر لايحدّ أصلاً ، لأنّ الحدّ للحقائق ، لا للمفاهيم و العنوانات و الحدود . فلا يلزم ما أشرت إليه من جمع المتقابلَين بحسب حمل واحد .

قلت : مقصوده ، قدّه ، أنّه ، لوكانت المفاهيم الذّهنيّة مندرجة تحت مقولة الكيف بالذّات ، من حيث كونها مفاهيم الأشياء ، لا من حيث وجودها فى النّفس ، يلزم ما ذكر من المحذور ، كما يرشد إليه قوله : « و من حيث وجودها فى النّفس » الخ . و لزوم المحذور على ذاك التّقدير واضح . لأنّ مقولة الكيف يجب أن تكون مأخوذة فيها ، لمكان فرديّتها لها [2] بالذّات ، مع أنّ المفاهيم : إمّا نفس المقولة ، أو تكون المقولة جزء منها ، فتأمّل !

فإن قلت : ليس مقصوده ، قدّه ، ما ذكرت ، لمكان قوله : «صدق كلّ طبيعة على فردها» ؛ و من المعلوم أنّ صدق الطّبيعة على الفرد من حيث وجود الفرد ، لا من جهة نفس المفهوم . بل مراده : أنّها إذا كانت فرداً للكيف بالذّات كانت مقولة الكيف مأخوذة فيها و صادقة عليها . مع أنّها ، إمّا المقولة الأخرى جزئها ، لوكان المتصوّر نوع المقولة ، أو نفسها ، لوكان نفسها ، و يلزم منه اجتماع المتقابلين فى حريم ذاتها : إحداهما مقولة الكيف ، و الأخرى مقولة أخرى . و يرد عليه ما أشرنا إليه .

قلت : لوكان مقصوده ماذكرت ، لايتوجّه عليه إيراد أصلاً أيضاً . لأنّ الـلّازم منه جمع المتقابلين فى الواقع ، على جميع التّقادير . إذ لا يمكن أن يكون مفهوم الجوهر ،

---

۱ ـ أى : «أن تكون مقولة الكيف» .

۲ ـ أى : «لمقولة الكيف» .

مثلاً ، مأخوذاً فيه مفهوم الكيف ، و إن كان مصداقه جوهراً و كيفاً بالذّات ، كما لا يخفى فتدبّر !

قوله : **«فما هذا الكيف بالذّات»** الخ ۵/۳۱ ـ ۶ .

أى : لمّا كان كلّ ما بالعرض يجب أن ينتهى إلى ما بالذّات ، فإذا كانت كيفيّات بالعرض ، فما هذا الكيف بالذّات ؟

قوله : **«قلنا وجود تلك المهيّات»** الخ ۷/۳۱.

أى : الوجود المنسوب إلى كلّ شىء ، ما به يتحقّق و يتكوّن ذلك الشّىء . و وجود هذه المقولات فى النّفس ، إن كان الوجود الخاصّ بها ، الّذى به تظهر آثارها ، فهو مع أنّه مستلزم للانقلاب و مخالف مع الفرض و الوجدان ، من مشاهدة عدم ترتّب آثارها عليها ، ممتنع من وجهين :

أحدهما : أنّه على فرض تسليمه مستلزم لاجتماع المتقابلين . لأنّه لو كانت المقولات ، من حيث وجودها فى النّفس ، من مقولة الكيف بالذّات ، و مع ذلك ترتّب عليها آثارها الخاصّة بها ، لكانت بحمل واحد ، و من حيث ذاك الوجود مندرجة تحت مقولة الكيف ، و مقولة أخرىٰ بالذّات . و هو ممتنع قطعاً ، مثل أن تكون بحسب وجوداتها الخارجيّة ، كذلك .

و الثّانى : أنّ الوجود الخاصّ بهذه الماهيّات ممّا لا يمكن أن يكون سبباً لاندراجها تحت مقولة الكيف . لأنّ وجود كلّ شىء[1] ما به يتحقّق تلك المهيّة ، و تظهر به آثارها الخاصّة بها ، فكيف يمكن أن يكون سبباً لاندراجها تحت مقولة الكيف مع كون كلّ منها من مقولة خاصّة مخالفة للكيف ؟ و إن كان ذلك الوجود ظهورها على النّفس و وجودها فيها ، أى : وجودها الذّهنىّ ، فمن المعلوم أنّ ذلك كون تلك الماهيّات و تحقّقها ، لكن بالوجود الذّهنىّ و الظّهور الظّلّى . و ليس هو كون مهيّة الكيف و وجودها ، حتّى يظهر به آثارها ، و يصير سبباً لاندراج تلك المقولات ،

---

۱ ـ «مهية» ، خ ل.

باعتبار وجودها الذّهنىّ ، تحت مقولة الكيف . وهو ، من حيث أنّه وجود، ليس بجوهر ولا عرض ، بل جوهر بعين جوهريّة الجوهر ، و عرض بعين عرضيّة العرض .

قوله ، قدّه : «**بل لعلّه وجود**» الخ ۸/۳۱ - ۹ .

أى : لعلّ ذلك الوجود ، الّذى يظهر به آثار الكيف بالذّات ، وجود خاصّ تتحقّق به مهيّة خاصّة ، هى من مقولة الكيف بالذّات . و ذلك الوجود كيف ، بعين كيفيّتها ، و تلك المهيّة هى مهيّة العلم . و ذلك الوجود وجودُ تلك المهيّة الكيفيّة بالذّات ، و ظهورها للنّفس ، و وجودٌ لتلك المهيّات المعقولات للنّفس بالعرض ، و ظهورٌ لها عليها ، كذلك . و هذا، كما أنّ وجود زيد وجود للمهيّة الإنسانيّة بالذّات و للمفاهيم العرضيّة الصّادقة عليها[1] ، مثل الكاتب و الضّاحك ونحوهما بالعرض . وذلك الوجود ، بالنّسبة إلى وجود تلك الصّور ، كمال ثانٍ و وجودٌ آخر للمهيّات الموجودة به فى النّفس ، غير وجوداتها الخارجيّة . لأنّ وجودها فى الخارج كان متحقّقاً ، و لم يكن هذا الوجود . فهذا الوجود بالنّسبة إليها «نورٌ علىٰ نورٍ»[2]، فإنّ وجود النّفس نور ، و ظهورها على النّفس نور آخر . و قد ظهر من هذا أنّ مراده ، قدّه ، من كون هذا الوجود وجوداً آخر لتلك المهيّات ، أنّه وجودٌ آخر بالنّسبة إلى وجوداتها العينيّة ، لا بمعنى أنّها موجودة بوجودين : وجودها الخارجىّ ، و وجودها الذّهنىّ ، بتبع وجود مهيّة العلم . فإنّ ذلك ممتنع جدّاً ، و ليس مراده أيضاً بل ، بمعنى أنّ لتلك المهيّات كمالَين : كمال أوّلىّ ، و هو كونها موجودة فى خارج النّفس - فإنّ وجود كلّ شىء كمال له - و كمال ثانٍ ، وهو وجودها فى النّفس ، و ظهورها عليها ، بتبع وجود مهيّة العلم . و لمّا كان ذلك الوجود حاصلاً لها بعد وجودها الخارجىّ : إمّا زماناً ، كما فى الكلّيّات بعد الكثرة ، و إمّا ذاتاً ، و إن تأخّر عنه زماناً ، كما فى الكلّيّات ، قبل الكثرة

---

۱ - «عليه» ، خ ل.

۲ - النور (۲٤) ، ۳۵.

الظّاهرة[1] على النّفس بإشراق الحقّ ، من جهة تأخّر رتبة الوجود الذّهنيّ عن الخارجيّ طبعاً . و لمّا لم تكن فى الخارج متّصفة بذلك الوجود العلميّ أو المعلوميّ ، عبّر عنه بالكمال الثّانى .

هذا على تقدير إرجاع ضمير «ظهورها» إلى تلك المهيّات المقولات . وأمّا لو كان مرجعه مهيّة العلم ، فالمعنى أنّ ذلك الوجود الخاصّ بمهيّة العلم ، هو ظهور تلك المهيّة على النّفس بالذّات ، ووجود لتلك المهيّة بالعرض . و لمّا كان هذا ظاهراً بقرينة المقام أو من قوله : «وهذا كمال ثان» الخ اكتفى به ، قدّه .

و ظهر ممّا أفدناه لك معنى قوله : «لأنّ وجودها فى الخارج كان» الخ . لأنّ ما أفاده بظاهره ينطبق على الكلّيّات بعد الكثرة ، و على ما شرحنا و بيّنّا مراده يجرى فى جميع الكلّيّات ، كما عرفت . و يمكن أن يكون المراد من وجودها فى الخارج وجودها فى العوالم الكلّيّة الأمريّة و الإلهيّة ، سيّما بناءً على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ، قدّه : من أنّ إدراك الكلّيّات باتّصال النّفس بأرباب الأنواع ، و مشاهدتها عن بعدٍ . فيكون المراد من وجودها فى الخارج ، وجود تلك[2] الكلّيّات المجرّدة الأمريّة بوجودها النّفسيّ و بوجودها الذّهنيّ ، الّذى عبّر عنه بالكمال الثّانى ، وجودها الرّابطيّ العرفانيّ للنّفس فتدبّر !

قوله ، قدّه : « **لأنّ وجود تلك الصّور فى نفسه ، و وجودها للنّفس واحد** » الخ ۱۳/۳۱ .

أقول : هذا ممّا صدّقه البرهان و الوجدان ، و انعقد عليه اتّفاق أهل الحكمة و العرفان . فإنّ كلّ ما كان وجوده حالاً فى شىء ، كحلول العرض فى الموضوع ، أو الصّورة فى الهيولى و المادّة ، و قائماً به كذلك ، لا ككون الشّىء فى المكان و الزّمان ، يكون وجوده فى نفسه عين وجوده لذلك الشّىء . و لا يكون له وجودان : يكون بأحدهما

۱ ـ أى : «الكليات الظاهرة» .

۲ ـ أى : «ارباب الانواع» .

موجوداً فى نفسه ، و بالآخر موجوداً لغيره .

أللّهمّ إلّا أن يكون الوجود للغير ، و الظّهور له و عليه كمالاً ثانياً له ، بعد كماله الأولىّ الذّاتىّ النّفسىّ . و لا يكون ظهوره عليه ، و وجوده له بحسب وجوده الذّاتىّ ، وكماله الأولىّ ، كما فى الوجودات الرّابطيّة الإشراقيّة ، الّتى للموجودات المجرّدة المرسلة الالهيّة بالنّسبة إلى النّفوس الجزئيّة أو الكلّيّة أو لمطلق مادونها ، بل للواجب ، تعالىٰ ، لكلّ شىء . فإنّ كمال تلك المرسلات و كماله ، تقدّست أسمائه ، ليس بوجودها و وجوده ، تعالىٰ ، الرّابطىّ العرفانىّ لهذه الأشياء ، بل بذاته الكماليّة الوجوديّة . فإنّه ، لوكان وجوده فى نفسه غير وجوده لمحلّه ، لم يكن حلوله فيه مقتضى مهيّته و حقيقته ، أو وجوده و كونه . لأنّ المفروض : أنّ الوجود الارتباطىّ الحلولىّ ضميمة على وجوده وكونه ، فلم يكن بذاته حالّاً فى محلّه ، كما لايخفى . لأنّ المهيّة الواحدة لايمكن أن توجد بوجودَين عرضيّيّن ، يكون كلّ واحد منهما على سبيل مقتضى ذاتها ، كما هو واضح لا يخفى .

و المقصود من هذه المقدّمة ، أنّه ، ليس هيٰهنا وجودان ، تكون تلك المهيّة بأحدهما ظاهرة على النّفس ، و بالآخر كيفاً نفسانيّاً .

قوله : «**و ليس ذلك الوجود و الظّهور**» الخ ۱۴/۳۱ .

لمّا تقرّر : من أنّ وجودها فى نفسها و وجودها للنّفس شىء واحد .

قوله : «**لأنّ وجودها الخارجىّ**» الخ ۱۵/۳۱ .

و ذلك لما مضىٰ سابقاً ، من امتناع حصول الوجود العينىّ للأشياء فى الذّهن ، لاستلزامه الانقلاب ، و غيره من المُحالات .

قوله : «**و مهيّاتها**» الخ ۱۵/۳۱.

و ذلك ، لأنّه هو المفروض .

قوله : «**و باعتبار وجوده الذّهنىّ**» الخ ۱۶/۳۱.

و ذلك لما مرّ ، من أنّ الوجود مطلقاً ليس بجوهر و لا عرض . و يرد عليه أنّ

وجودها فی النّفس ، و إن لم یکن من حیث أنّه وجود ، بجوهر و لا عرض ، و لکنّه جوهر بعین جوهریّة الجوهر ، و عرض بعین عرضیّة العرض . و لمّا کان وجودها فی النّفس وجود مهیّة العلم بالذّات ، و هی من مقولة الکیف عند القوم ، و وجود تلک المهیّات بالعرض ، فهو عرض بعرضیّة تلک المهیّة العلمیّة ، و مُظهرٌ لآثار مقولة الکیف ، من جهة کون تلک المهیّة مندرجة تحتها[1] علی أصولهم ، الّتی ذلک الجواب الصّادر عن صدر متألّهة الاسلام ، یکون مبنیّاً علی مذاقهم و حفظاً لأصولهم ، کما اعترف به المصنّف ، قدّه ، فی تعلیقته علی الأسفار . و هذه المهیّة ، باعتبار وجودها النّفسیّ من المحمولات بالضّمیمة بالنّسبة إلی النّفس ، فلا ضیر أن تکون کیفاً ، کما هو واضح .

و لکن هذا الکلام من المصنّف ، قدّه ، مبنیّ علی ما هو التّحقیق ، من أنّ إدراک النّفس للصّور العقلیّة باتّحادها بها ، أو بوجودها الاشراقیّ النّوریّ ، و للصّور الحسّیّة ، بالمعنی الأعمّ من الحسّ الظّاهر و الباطن ، بإنشائها للصّور النّوریّة فی صقعها فإنّه علی ذاک التّقدیر لیس هیٰهنا ، إلّا تلک المهیّات ، و هی کلٌّ من مقولة خاصّة ، علی ما هو المفروض ، و ظهورها علی النّفس ، و هو وجود النّفس ، أو إشراقها و نورها الفعلیّ ، فی صقع ذاتها . و المفروض أنّه ، لیس هو من حیث أنّه وجود ، بجوهر و لا عرض . و المهیّات ، المقولات الموجودة بها ، کلٌّ من مقولات خاصّة . و لیس ذلک الوجود الوجود الخاصّ بها ، حتّی یظهر به آثارها . و حقیقة العلم لیست إلّا ذاک الوجود التّجرّدیّ الإشراقیّ النّوریّ ، الّذی هو ، إمّا عین وجود النّفس ، أو إشراقها ونورها الّذی هو من صقع ذاتها و هویّتها المجرّدة عن المادّة و المدّة ، بل عن المهیّة مطلقاً . و معلوم أنّه لیس من مقولة الکیف علی ذاک التّقدیر ، بل خارج عن المقولات کلّها .

قوله : **«و إلّا لکان ظهور نفسه»** الخ ۱۷/۳۱ - ۱/۳۲ .

أی : لو کان الظّهور والوجود للشّیء ضمیمة تزید علی وجود الشّیء ، لکان ذلک الظّهور ظهور نفسه ، لاظهور ذلک الشّیء . لأنّ المفروض ، أنّ ذلک الشّیء موجود

---

۱ - أی : «تحت مقولة الکیف» .

و ظاهر فى نفسه ، و ذلك الظّهور ضميمة عليه . فهو مع قطع النّظر عنه موجود وظاهر فى نفسه . و ذلك الظّهور يجب أن يكون ظهور نفسه ، حتّى يمكن أن يصير ضميمة على وجوده . فهو إذن ظهور نفسه ، لا ظهور الشّيء .

و يمكن أن يكون مرجع الضّمير فى قوله : «و إلّا لكان» الخ ، هو الشّيء ، أى : لكان ذلك الشّيء ظهور نفسه ، أى ظاهراً بنفسه ، لا بذلك الظّهور . لأنّ المفروض أنّه موجود بدون ذلك الظّهور ، و ذلك الظّهور ضميمة ، تزيد على وجوده ، بعد ظهوره و وجوده ، فيكون الظّهور بمعنى الظّاهر .

قوله : «**و ليس هنا أمر آخر**» الخ ۱/۳۲ .

أى : غير تلك المهيّات ، و ذلك الوجود ، الّذى هو ظهورها للنّفس .

قوله : «**و الكيف من المحمولات بالضّميمة**» الخ ۱/۳۲ .

أى : هو من الأعراض الخارجيّة ، الّتى يحتاج حملها على الموضوعات إلى حيثيّة تقييديّة خارجيّة : بمعنى ما يترتّب عليها آثارها المطلوبة منها ، لا ما هو المقابل للظّهور النّفسىّ ، ولا ذهنيّة اعتباريّة ، كالإضافات المحضة ، و لا من الخارج المحمول بالمعنى الأخصّ ، الّذى يُكتفى فى حمله على نفس شيئيّة الماهيّة ، أو حيثيّة تقييديّة اعتباريّة ذهنيّة ، منضمّة إليها فى لحاظ العقل ، و اعتباره . فلا يمكن حملها على النّفس ، أو على ظهورها ، من دون ضميمة ، أو مهيّة أخرىٰ ، تكون موجودة فيها بالوجود الكيفىّ .

قوله : « **كان مهيّة العلم إضافة**» الخ ۲/۳۲.

و ذلك لما مرّ ، من أنّ ظهور شيء لشيء ، و وجود ذلك الشّيء ، شيء واحد ، و أنّ حصول الشّيء فى المحلّ منشأ انتزاع اضافة الحالّيّة عنه و المحلّيّة عن محلّه . فلو لم تكن تلك الإضافة ، الّتى هى عبارة فى المقام عن الإضافة العلميّة ، الّتى هى مناط تحقّق العلم هنا ، خارجة عن المقولات ، بجعلها عبارة عن الاضافة الاشراقية ، بل كانت اضافة مقوليّة ، كانت لا مُحالة من مقولة الاضافة ، لا من مقولة الكيف . إذ لا يمكن أن يكون ما هو من مقولة الاضافة ، و إضافة مقوليّة ، من مقولة الكيف . مع أنّ المقصود تعيّن

ما هو الكيف بالذّات .

قوله : «و إذا كانت إضافة اشراقيّة» الخ ۲/۳۲ .

أی : لو لم تكن إضافة مقوليّة ، بل كانت إضافة إشراقيّة نوريّة ، كانت تلك الإضافة وجوداً و نوراً : هو إمّا عين وجودالنّفس ، بل وجود عين النّفس ، أو إشراقها الفعلیّ المنبعث عن جوهر ذاتها . و على التّقديرَين خارجة عن المقولات كلّها ، كالنّفس الّتی لا مهيّة لها ، و ليست بجوهر ولاعرض ، فضلاً عن مهيّة الكيف .

قوله : «و هما وجود» الخ ۳/۳۲ .

لأنّ النّور هو الظّاهر بذاته و المُظهر لغيره ، و هذا خاصّيّة الوجود ، كما مرّ غير مرّة .

قوله : «و الوجود ليس مهيّة» الخ ۳/۳۲ .

أی : إذا كان العلم وجوداً و ظهوراً ـ أی : نوعاً من الوجود التّجرّدیّ عن المادّة أو مطلق الوجود و النّور ، بناء على سريان العلم و الحيوة و القدرة و غيرها من العوارض الذّاتيّة للوجود ، فی كلّ شیء ، كما قال ، تقدّست أسمائه : «ومن الماء كلّ شیء حیّ»[۱] و الوجود ليس من سنخ المهيّة ، و الكيف من أقسام المهيّة ـ فليس هنا أمر يكون كيفاً بالذّات ، كما هوالمطلوب ، بل ولابالعرض ، لأنّه إذ ليس مابالذّات فليس مابالعرض .

قوله : «فالحقّ أنّ كون العلم كيفاً» الخ ۳/۳۲ ـ ٤ .

الفرق بين العلم و المعلوم هيٰهنا ، كالفرق بين‌الفيض الأقدس المنبسط على هياكل المهيّات ، و الأعيان الثّابتة ، و التّعيّنات الّتی هی من لوازم الأسماء و الصّفات فی حضرة الواحديّة الأسمائيّة ، و مقام الجمع ، و التّعيّن الثّانی ، و بين تلك الأعيان ، و التّعيّنات الظّاهرة به بالظّهور العلمیّ .

قوله : «انّما هو على سبيل التّشبيه» الخ ٤/۳۲ .

۱ ـ الانبياء (۲۱) ، ۳۰ : «و جعلنا من الماء كل شیء حی».

أى : تشبيه الحقائق الذّهنيّة بالموجودات الخارجيّة ، على ما مرّ ذكره فى بيان مذهب المحقّق الدّوانىّ . ولكن بين مذهبه ، قدّه ، و مذهب المحقّق فرق بيّن . و ذلك لأنّ المحقّق يرى أنّ الموجود [1] الخارجىّ مأخوذ فى رسم المقولات ، و أنّ الموجودات الذّهنيّة ليست من أفرادها حقيقة ، فلايمكن اندراجها [2] تحت مقولة الكيف ، كذلك . بل تسميتها باسم الكيف ، أو سائر المقولات مبنيّة على المسامحة فى التّسمية و التّوسع فيها و تشبيهاً للحقائق الذّهنيّة بالموجودات العينيّة ، الّتى هى من مقولة الكيف ، باعتبار مهيّاتها [3] الموجودة بتلك الوجودات العينيّة ، من جهة اشتراكها معها فى الوجود فى الموضوع ، و عدم قبولها القسمة و النّسبة بذاتها . و ذلك ، مع ذهابه إلى أنّ العلم من سنخ المهيّة ، لا الوجود ، و أنّ تلك الأمور ، من حيث أصل مفاهيمها ، كلٌّ من مقولة خاصّة حقيقة . لأنّ الأصل ، فى التّحقّق ومنشأيّة الآثار عنده ، هى المهيّة لا الوجود . و المفروض أنّ المهيّة محفوظة فى كلا الوجودَين ، و وجودها فى النّفس ، من جهة صدق مهيّة العلم عليه ، لايصير سبباً لكونها من مقولة الكيف حقيقة ، لأنّ شرط اندراج الشّىء تحت مقولة الكيف كونها موجودة فى خارج النّفس ، و إن كان هذا بوجه وجوداً خارجيّاً لها .

وهذا بخلافه ، قدّه ، فإنّه ، حيث يقول بأصالة الوجود و اعتباريّة المهيّة ، و بأنّ إدراك النّفس للصّور العقليّة باتّحادها بها ، بالتّفصيل الّذى مرّ ذكره ، فهذه الأمور عنده بمنزلة الأعيان الثّابتة الظّاهرة فى حضرة الواحديّة ، و الوجود المنبسط عليها ، الّذى هو إشراق النّفس و نورها الفعلىّ ، أو الذّاتىّ بمنزلة الفيض الأقدس . فكما أنّ ذاك الفيض الإلهىّ و التّجلّى الأسمائىّ ليس بجوهر و لاعرض ، فضلاً عن مقولة الكيف ـ وكذا الأسماء و الصّفات الّتى هى ملزومات الأعيان ، و الأعيان الثّابتة الّتى هى لوازم

---

۱ ـ «الوجود» ، خ ل.

۲ ـ أى : «اندراج الموجودات الذهنية» .

۳ ـ أى : «باعتبار مهيات الموجودات العينية» .

تلك الأسماء و الصّفات ، خارجة عن الخلق و النّسب ، فضلاً عن المهيّات الخارجيّة وأحكامها - فكذلك هذا الظّهور الإشراقيّ النّوريّ للنّفس ، والمهيّات المعقولة الظّاهرة بها ، ليست بجوهر و لا عرض و لا كمّ ولاكيف ولاغيرهما : من المقولات حقيقة . فعدم إطلاق الكيف عليها ليس من جهة أنّ المأخوذ فى حدّ الكيف الوجود الخارجيّ ، بل لأنّ ذاك الوجود لا مهيّة له . لأنّه وجود النّفس ، الّتى هى ظلّ الله الأكمل الأتمّ وخليفته فى أرضه و سمائه و حضرة تجلّياته . و المفهومات الظّاهرة به أيضاً فوق الجوهريّة و العرضيّة موجودة بوجود وسيع فسيح ، الّذى ليس وراء عبّادانه فى حضرة الإمكان قرية .

فجهة التّشبيه و المسامحة على مذاقه ، قدّه ، تشبيه الكامل بالنّاقص . أى : تشبيه النّحو الأعلى ، من كينونة تلك المهيّات فى الدّار الآخرة - الّتى هى دار الحيوان ، « لو كانوا يعلمون» ، أى : دار حضرة الخفى و الأخفى و السّرّ الأتمّ الأسنى من النّفس الانسانيّة و الكلمة الالهيّة و الشّجرة المقدّسة الزّيتونيّة « الّتى لا شرقيّة و لا غربيّة » ، من جهة خلوصها عن عوارض الحدثان ، و عرائها عن غرائب الأكوان ، و تجرّدها عن أدناس المادّة و أرجاس التّركيب و الازدواج مع غواسق الهيولى و ظلمة الهاوية ، و بالجملة من جهة بساطتها و سذاجتها و برائتها عن القسمة و النّسبة - بالكيفيّات الخارجيّة و الأعراض الغير النّسبيّة ، لكون نسبتها فى هذا المقام الرّفيع الشّامخ فوق الكونين و أعلى العالمين و الإقليمين و أرفع الحضرتين . و من جهة اندكاكها و فنائها فى النّفس و اتّحادها معها بوجه ، تشبّهت اتّحاد الهيأت الكيفيّة الخارجيّة مع موضوعاتها العينيّة ، لأجل اتّحاد العرض مع الموضوع ، إلّا أنّها هيأت نوريّة و تعيّنات ذاتيّة ، و من لوازم الذّات أو الأسماء و الصّفات لها ، بخلاف تلك الهيأت الخارجيّة و الكيفيّات العينيّة ، فإنّها ضمائم الموضوعات ، و عوارض الموصوفات ، خارجة عن صميم الذّات و حاقّ الحقيقة ، و هو أعلم بأسرار الخليقة .

قوله : «**و أمّا المتروك فكونها كيفاً بالشّايع** » الخ ۱۱/۳۲ - ۱۲ .

إذ قد عرفت أنّها على مذاقه، قدّه، متّحدة مع ظهور النّفس، الّذى هو وجود و نور، و ليس بجوهر ولاعرض، فضلاً عن الكيف و غيره، من الأعراض.

قوله: **«و أمّا المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات»** الخ ۱۲/۳۲-۱۳.

إذ قد عرفت أنّها فوق الجوهريّة و العرضيّة، خارجة عن الخلق و النّسب، و باعتبار الحمل الأوّلىّ مفاهيم الأشياء و مهيّاتها. و بناءً على أصالة الوجود و سرابيّة المهيّة، لايصدق عليها الجوهر و العرض، ولا أنفسها بالحمل الشّايع الّذى هو ملاك الفرديّة و الصّدق، كما مرّ تفصيله و وجهه. و باعتبار الحمل الشّايع متّحدة مع وجود النّفس و ظهورها، الّذى هو أيضاً ليس بجوهر و لا عرض، بل خارج عن الحدّين بائن عن الأمرين.

قوله: **«فجوهرها جوهر حقيقىّ»** الخ ۱۳/۳۲.

بيان لاندراجها تحت المقولات، الّذى[1] هو مذهب المحقّق، المتروك للمصنّف.

قوله: **«و لذا سكت فى المتن»** ۱۳/۳۲ - ۱۴.

أى: لأجل أنّ المأخوذ من مذهب صدر المتألّهين أحدالجزئين و المتروك الجزء الآخر، أشرنا فى المتن إلى الجزء المأخوذ منه، و سكتنا عن الجزء المتروك، للإشارة إلى عدم ارتضائنا له.

قوله: **«وحدتها مع عاقل مقولة و معتقدة»** الخ ۱۵/۳۲-۱۶.

لمّا توهّم أنّ تكرار المقولة فى المصراعين مستلزم للايطاء، الّذى هو من المعايب للشّعر عند علماء العروض، فسرّه بذلك لدفع هذا التّوهّم: بأنّ المقولة مشتركة بين معانٍ عديدة. فإنّها من القول، الّذى قد يستعمل بمعنى الحمل، يقال: «يقال عليه» أى يحمل. و بمعنى ما تلفّظ به يقال: «قال كذا» أى: تلفّظ بكذا. و بمعنى الرّأى و العقيدة يقال: «قول الشّافعىّ»، أى رأيه. أو«لا قول للميّت»، أى لارأى له. و فى اصطلاح أهل الميزان يطلق على الأجناس القاصية للممكنات، من جهة حملها عليها؛

---

۱ - أى: «الاندراج الذى».

فهى فى المصراع الأوّل بهذا المعنى ، و فى الثّانى بمعنى الرّأى و العقيدة . فذكرها فى المصراعَين ليس من الإيطاء ، بل من باب تجنيس القافية الّذى هو من المحسّنات البديعيّة .

ثمّ إنّه ، على هذا القول يندفع جميع الاشكالات : من صيرورة الذّهن متّصفة باللّوازم العينيّة و الصّفات الخارجيّة للأشياء ، و صيرورة شىء واحد جوهراً و عرضاً أوكيفاً و مقولة أخرىٰ ، أو جزئيّاً وكلّيّاً ، و غير ذلك ممّا قيل فى محلّه . و ذلك لأنّه سيجىء أنّ مراد هذا القائل ليس اتّحاد الوجودات الخاصّة ، العينيّة للأشياء والحقائق المعقولة ، مع الوجود الخاصّ بالعاقل ، ولا مهيّاتها مع مهيّته ، لوكان له مهيّة . بل المراد انطواء وجوداتها ، من حيث أصلها و تمامها فى ذلك الوجود الشّامخ ، و فناء مهيّاتها فيه ، و اتّحادها به كاتّحاد اللّا متحصّل بالمتحصّل و النىء بالشّىء .

و إنّ ذلك الاتّحاد و الانغمار فى مقامَين : أحدهما فى مقام الكثرة فى الوحدة ، و فى مقامَى السّر و الخفىّ و الأخفى ، أو التّمكّن بعد التّلوين بوجه ، بانطواء الوجود الفرقانىّ التّفصيلىّ ، الّذى للمعقولات ، فى النّحو الأعلى ، من الوجود القرآنىّ النّورىّ الإشراقىّ العقلىّ ، الّذى هو مطلع شمس هويّته ، الحقّ ، تعالىٰ ، ووجوهه التّامة الباقية بعد فناء كلّ شىء . و الثّانى فى مقام الوحدة فى الكثرة وطلوع شمس هويّة النّفس من أفق فيضَى الأقدس والمقدّس ومطلع غيب الحروف ، كما سيأتى شرحه وتفصيله . وعليه ، فلا يلزم اتّصاف العاقل بلوازم الوجودات الخاصّة ، من حيث أنّها وجودات خاصّة محدودة ، بل واجديّته لما هو من لوازم مطلق الوجود الظّاهر فيها ، ولما هو من لوازم الوجودات وخواصّها الحاصلة لها ، من إفاضة عللها الأمريّة ، و بواطنها الإلهيّة ، على نحو ما يناسب تحقّقها فى تلك العلل والمقوّمات الوجوديّة ، لا على ما يناسب تلك الوجودات المحدودة ، من جهة أنّها محدودة . وذلك ، كما أنّ الحرارة الأسطقسيّة ، ظهورها فى الموطن العقلىّ ، عشقه لذاته و باطن ذاته وحبّه المفرط له ، وفى النّشأة الرّبوبيّة هو الحبّ الذّاتىّ والآثارىّ

ونحوها ، وفى حضرة المثال « نَارُاللهِ الْمُوقَدَةُ ، الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأفْئِدَةِ »[1] ، وفى النّشأة النّاسوتيّة بهذه الصّورة الوجوديّة ، المناسبة لهذا الموطن و النّشأة .

وكذا لايلزم صيرورة الشّىء الواحد جوهراً وعرضاً ، ولا كيفاً وغيره من المقولات. لأنّ وجود العاقل المتّحدة به ، والفانيّة فيه تلك المهيّات السّرابيّة خارج عن المقولات كلّها ، بل مبرّى عن المهيّة معرّى عن حدود الهويّة . وتلك المهيّات أيضاً ، من حيث أنّها مفاهيم و مهيّات « وكَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً »[2] ، مفاهيم الأشياء ومائيّاتها صرفاً . وليس لها الحكم والأثر فى هذا الوجود الشّامخ الرّفيع . و وجوداتها الخاصّة البشرط اللّائيّة ، الّتى تحقّقها فيها[3] ، ملاك منشأيّتها للأثر ، لم تتّحد مع ذاك الوجود النّورىّ ، حتّى تسرى أحكامها إليه . ومن الجهة ، الّتى اتّحدت به لم يبق أحكام حدودها و تعيّناتها الخاصّة ، بل تلاشت واضمحلّت فيه بالكلّيّة ، فلم يلزم المحذور المذكور أصلاً .

نعم قد عرفت : أنّ تلك الحقائق ، فى ذلك الموطن الأعلى والأفق الرّفيع الأسنى ، فوق الجوهريّة والعرضيّة ، ومتّصفة بكمالاتها الحقيقيّة ، وصفاتها الوجوديّة ، بنحو أعلى وأشمخ من اتّصافها بها عند كونها موجودة بالوجود العينىّ الخارجىّ . وهكذا صيرورة الواحد كلّيّا وجزئيّاً . لأنّ وجود العاقل كلّىّ سعىّ ، وجزئىّ منطقىّ ، ولا منافاة بينهما أصلاً . وتلك المهيّات المتّحدة به ، من حيث مفاهيمها ، مع قطع النّظر عن وجود العاقل ، الّذى فنت واندكّت جبال إنيّتها فيه ، وإن كانت مبهمة كلّيّة قابلة للصّدق على الكثيرين ، لكنّها من حيث فنائها فيه ليس لها خبر ولا أثر ، حتّى تكون جزئيّة أو كلّيّة باعتبار ذاتها . و وجود العاقل ليس وجوداتها[4] بالذّات ، حتّى تكون بحسبه جزئيّة

۱ ـ ألهمزة (۱۰٤) ، ۷ .

۲ ـ النور (۲٤) ، ۳۹ .

۳ ـ « بها » ، خ ل.

٤ ـ « ليس وجوداً لها » ، خ ل.

متشخّصة، ومن حيث ذواتها كلّيّة.

وبالجملة ليس فی البين، إلّا وجود العاقل الجامع لجميع وجودات المعقولات، بنحو أعلى وأرفع، المنطوية فيه بساطها الخارجيّة، و المترائيّة فيه خضرتها ونضارتها العينيّة، والمترائیّ فيه حقائق الأشياء. وهوليس بجزئیّ، ولا كلّیّ، بالمعنى الّذی هو من خواصّ المهيّة وملائم معها، و إن كان كلّيّاً بمعنى آخر. وتلك المهيّات السّرابيّة الّتی هی متّصفة بالكلّيّة والجزئيّة بالمعنى المذكور معاً. بل يمكن أن يقال هی[1] أيضاً غيرمتّصفة بالجزئيّة والكلّيّة بهذا المعنى: أمّا من حيث اتّحادها بوجود العاقل، فظاهر، وأمّا من حيث النّظر إليها مع قطع النّظر عن وجوده، فهی ليست بشیء، والكلّيّة والجزئيّة من أحكام الشّیء، فتدبّر.

قوله: «**أی وحدة الصّور المعقولة بالذّات**» ألخ ١٥/٣٢-١٦.

قال، قدّه، فی الحاشية: «قيّدناها بذلك لأنّه، لم يذهب أحد إلى اتّحاد العاقل والمعقول بالعرض» الخ، المراد من المعقول بالعرض هی الموجودات الخارجيّة العينيّة، الموجودة بوجوداتها الخاصّة الفرقانيّة. فإنّ بعضهم، و إن حمل كلام القائلين بالاتّحاد على ذلك، إلّا أنّه، لمّا كان هذا محالاً لايتفوّه به جاهل، فضلاً عن عاقل. قال: ، قدّه، لم يذهب إليه أحد، ليظهر بطلان ذاك الحمل، و أنّ مراد القائلين به ليس ذلك أيضاً.

فإن قلت: قد اشتهر فی ألسنة أهل الوحدة والعرفان، القول بفناء السّالك فی نهاية سيره و سلوكه، وسفره من الخلق إلى الحقّ فی الحقّ، بل فناء مطلق العقول، بل كافّة الموجودات فی وجوده، تعالى. وكذا اشتهر فی ألسنة أهل الإشراق القول بفناء النّور الضّعيف فی النّور القویّ، وفناء كلّ معلول فی علّته الذّاتيّة، بل كلّ عاشق و محبّ حقيقیّ فی معشوقه و محبوبه، و اتّحاد الفانی بالمفنّی فيه فی هذه الأمور. فعلى قولهم، لاضير فی القول باتّحاد العاقل بوجود المعقولات، وفنائها فيه بهذا النّحو من الاتّحاد.

---

١ - أی: «المهيات».

وكذا ذهب جمع من المشّائين إلى أنّ النّفس عند تعقّلها للمعقولات تتّحد مع العقل الفعّال . و الظّاهر من مذهبهم : اتّحادها مع الوجود الخارجىّ العينىّ الشّخصىّ ، الّذى له . وايضاً قدتظافرمنهم القول : بكون « بسيط الحقيقة كلّ الأشياء » وفسّروها[1] بالوجودات. ولاشكّ ، أنّ كلّيّةالبسيط بالنّسبة إلى كلّ الوجودات ، لايمكن إلّا باتّحاده[2] بها. وكذا ، إذا اتّصل شىء بالبسائط العقليّة الأمريّة ، وأرباب الأنواع ، والمثل الأفلاطونيّة ـ ألّتى هى أيضاً واجدة لوجودات برنامجاتها ، ونموذجاتها بنحو أعلى ـ واتّحد بها ، يتّحد مع وجودات جميع الأشياء ، فكيف قلت : لايقول بذلك جاهل ، فضلاً عن عاقل؟

قلت : ليس المراد من الاتّحاد ، فيما ذكر من الأمثلة ، الاتّحاد المحال المصطلح ، بل المراد به فيها: إمّا الاتّحاد مع الوجود الرّابطىّ للحقّ ، تعالى ـ الّذى هو فيضه المقدّس ومشيّته السّارية ـ أو للعقل الفعّال بالنّسبة إلى النّفوس الجزئيّة ، بل الكلّيّة أيضاً بوجه. و إمّا تبدّل الوجود الظّلمانىّ بالوجود النّورانىّ الحقّانىّ ، والتّخلّق بأخلاق الله ، تعالى ، ومظهريّة أسمائه وصفاته ، أو جامعيّة الوجود بصرافته الحقيقيّة ، وسذاجته النّوريّة للوجودات الفرقانيّة المتكثّرة بنحوالكثرة فى الوحدة ، ووجود تلك الكثرات بنحوالوحدة بالوجودالجمعىّ الأحدىّ الكمالىّ ، أو مقهوريّة وجود المعلول تحت سطوة شمس ذات العلّة ، وانمحائه حكما وطمسه ومَحقه وجوداً ، مع بقائه مهيّةً و إمكاناً و إنّيّة ، كما قيل :

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

و فى جميع هذه الصّور لم يتحقّق الاتّحاد الممتنع المحال : بأن تتّحد الفعليّتان الخارجيّتان ، ويصير الإثنان واحداً حقيقيّاً ، كما لايخفى . و بالجملة الاتّحاد المصطلح : امّا بتجافى العالى عن مرتبته العالية واسقراره فى الأفق الدّانى للسّافل ، و إمّا بإلقاء السّافل لتسفّله ، واتّحاده بحدّه مع العالى . و إمّا بصيرورة الفعليّتين العرضيّتين فعليّة واحدة .

---

۱ ـ أى : « وفسرو الاشياء » .

۲ ـ أى : « واتحد » .

و جميع هذه الفروض ممّا يمتنع تحقّقه برهاناً ، بل وجداناً . والأمثلة المذكورة ليست من هذا القبيل ، كما لايخفى ، فتدبّر!

قوله ، قدّه: « **والمعتمد فى اثبات مطلبه ما نقل عن إسكندر** » الخ ۱۷/۳۲ .

أى: إسكندرالأفريدوسىّ ، الّذى هو أيضاً من أعاظم تلامذة المعلّم الأوّل . وقد بالغ الشّيخ ، قدّه ، فى مدحه و تعظيمه ، واعتمد عليه فيما أفاده فى تفسير كلام المعلّم وشرح مرامه .

قوله : « **من باب اتّحاد المادّة** » الخ ۱۷/۳۲ .

فإنّ تركيب المادّة مع الصّورة اتّحادىّ عنده ، لا انضمامىّ ، كما ذهب إليه أكثر المشّائين من الحكماء . والاتّحاد المتصوّر بدواً : إمّا اتّحادالمتحصّل مع المتحصّل،أو اتّحادالّلامتحصّل مع اللامتحصل ، أواتّحادالّلامتحصّل مع المتحصّل. وعلى التّقادير : إمّا أن يكون اتّحادأحدالأمرين مع الآخر ، أوفى أمر ثالث ، هوالمتحصّل أو الّلامتحصّل أيضاً . وجميع هذه الأقسام باطل ، إلّا إثنين منها : وهما اتّحاد الّلا متحصّل مع المتحصّل ، مثل اتّحادالمهيّات مع الوجود وفنائهافيه ، واتّحادالّلامتحصّل مع الّلامتحصّل فى المتحصّل ، مثل وجود مهيّتين بوجود واحد ، كاتّحادالجنس والفصل والنّوع فى وجود واحد: هووجود الفرد مثلاً . واتّحاد المادّة مع الصّورة من القسم الأوّل من القسمين الصّحيحين . فإنّ المادّة ، لمّاكانت قوّة الوجود ، وقوّة الشّىء ليست شيئاً فى حياله ، فهى فانية فى الصّورة مندكّة فيها ، كاندكاك الّلا شىء وفنائه فى الشّىء والاتّحاد بهذا المعنى فيهما من القضايا الّتى قياساتها معها . فإنّ التّركيب الانضمامىّ بين الشّىء والّلاشىء ممّا لايتصوّر أصلاً ، فلابدّ أن يكون التّركيب بينهما اتّحادياً ، كاتّحاد الفىء مع الشّىء ، من جهة فنائه فيه .

فإذاعرفت هذا ، فنقول : لمّا كانت النّفس فى مرتبةالعقل الهيولانىّ بمنزلةالهيولى الأولى بالنّسبة إلى الصّور العقليّة والعلوم الحصوليّة ، بل هى مادّتها عندهم ، والتّركيب بين المادّة والصّورة اتّحادىّ ، لاانضمامىّ ، فالنّفس عند تصوّرها بالصّورالعقليّة تصير متّحدة بها ، كاتّحاد المادّة بالصّورة العينيّة ، لكن لا بأن يكون لكلّ واحدة منهما وجودآخر ،

وتتّحدان هويّة ـ فإنّ ذلك قد عرفت محاليّته وامتناعه، وأنّه ليس مراداً للقائلين بالاتّحاد ـ بل كاتّحاد قوّة الشّىء بفعليّته. فإنّ النّفس، من جهة كونها قوّة الصّور العقليّة ومادّتها، تصير متّحدة بها وفانية فيها بأن يفيض من الحقّ بتوسّط العقول الفعّالة والذّوات المرسلة الأمريّة عليها، وجوداً نورانيّاً، ظاهراً بذاته و مُظهراً لغيره، من الصّور العقليّة، فى ذاتها وحقيقتها، لا بأن يكون هناك وجودان، بل وجود واحد، هو وجود النّفس و تلك الحقائق المترائية فيها.

وبالجملة، معنى ذلك الاتّحاد أن تصير النّفس مرآتا، ترائى فيها حقائق الأشياء، لامهيّةً فقط، بل مهيّةً و وجوداً، لكن بالنّحو الّذى مرّ ذكره و بيانه. فكما أنّ معنى اتّحاد المادّة بالصّورة، ليس إلّا أن يتبدّل وجودها الظّلمانىّ المحض الصّرف، الّذى هى قوّة الوجود واستعداده وشأنيّته إلى وجود فعلىّ نورىّ، وفعليّة وجوديّة ـ لكن لا فعليّة صرفة ساذجة، لأنّ الصّور المادّيّة مادامت فى عالم الفرق و حضرة النّاسوت لا يمكن عرائها عن المادّة بالكلّيّة، كما يدلّ عليه برهان التّلازم، بل ارتقاء المادّة من حدّ القوّة المحضة السّاذجة إلى فعليّة مترفّعة عن درجة القوّة ترفّعاً ما بحسب درجة وجودها إلى أن تصير مترفّعاً محضاً وفعليّة خالصة صرفة مطلقة ـ فذلك، معنى اتّحاد النّفس بالصّور العقليّة ترفّعها[1] عن حضيض القوّة والعقل الهيولانىّ، و الظّلمة اللّازمة لتلك المرتبة من وجودها، إلى مرتبة أخرى نوريّة، ووجدانها لفعليّة حقّة وجوديّة، مظهرة لمهيّة معقولة أو المهيّات المعقولة، ولوجوداتها أيضاً بنحو الرّتق والجمع، لا بنحو الفتق والفرق. لكنّها أيضاً مادامت غير خالعة للنّعلين، غير مترفّعة عن الإقليمين، غير ناضّة لجلباب البدن ونشأة الطّبيعة، لا تصير فعليّة صرفة، و إنّيّة ساذجة محضة. و بعد ما فنت عن ذاتها، وخلصت عن الغواسق الظّلمانيّة والأرجاس الهيولانيّة. وعرت عن القيود الكونيّة، وألقت عصا التّسيار، واتّصلت بجنّة الخلد ودار القرار، ورجعت إلى موطنها الأصلىّ ومقرّها الأوّلىّ، واطمئنّت بمشاهدة مالاعين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر

---

۱ ـ أى: «ترفع النفس».

على قلب بشر، من السبحات الإلهيّة والأنوار الجبروتيّة واللاهوتيّة، تصير فعليّة صرفة وإنيّة محضة ساذجة بحول باريها وقوّة مبدعها ومبقيها، يترائى فيها حقايق الأشياء كلّها برمّتها وجملتها.

فإن قلت: قد اختار، قدّه، فى الفريدة الخامسة، الّتى يبحث فيها عن المهيّة ولواحقها، مذهب المشّائين: من أنّ التّركيب بين المادّة والصّورة انضمامىّ، لااتّحادىّ، فكيف خالف ما اعتقده هنا؟ إلّا أن يقال بعدوله عن تلك العقيدة فيما بعد، فيلزم أن يعدل عمّا اعتقده: من اتّحاد العاقل بالمعقول أو[1] يبقى عنده بلادليل. لأنّ مسلك التّضايف، على ما سيصرّح به، غير تامّ عنده. واذا لم يكن التّركيب الإتّحادىّ مرضيّاً عنده، فبأىّ دليل يثبت ما ادّعى من الاتّحاد؟

قلت: أمّا أوّلاً، فليس الطّريق عنده، قدّه، لإثبات اتّحاد العاقل بالمعقول منحصراً فى مسلكى التّضايف والتّركيب الاتّحادىّ بين المادّة والصّورة، بل لإثبات هذا المطلب العالىّ والدّرّ الغالى طرق عديدة ومسالك كثيرة، غير المسلكَين المذكورَين، قدأشار إلى إثنَين منها فى الشّرح والحاشية، وإلى الباقى فى حواشى الأسفار والشّواهد وغيرهما.

وأمّا ثانياً، فما اختاره فيما بعد هذا المبحث، من التّركيب الإنضمامىّ، ليس ممّا ينافى ما ذهب إليه هنا، من الاتّحاد. لأنّ مراده فيما سيأتى عدم ذهاب حكم المادّة مطلقاً، بعد حصول الصّورة فيها. بل تكون مرتبة القوّة ودرجتها وأحكامها، الّتى هى من لوازمها، محفوظة فى عين اكتسائها بالصّورة فى الجملة، مع القول بفنائها فيها وانمحائها تحتها وانمحاقها عندها. فإنّ بقاء هيكل القوّة عند طلوع شمس الفعليّة ـ وعدم اندكاك جبل انيّتها عند تجلّيها وتحقّقها، بجميع آثارها وخواصّها ولوازمها وحدّها ـ كبقاء الشّىء فى جنب الشّى، ممّا لايتفوّه به جاهل فضلاً عن عاقل.

فالمذهب الّذى اختاره، قدّه، فى باب التّركيب، أمر بين الأمرَين، ومسلك بين المسلكَين، يشبه ما اختاره صدر المتألّهين فى مسألة بقاء صور العناصر فى المركّبات

---

١ ـ «اذ»، خ ل.

والمواليد، أوعدم بقائها فيها، من زوالها بسذاجتها وحدّها ، وبقائها بذاتها منكسرة الحقيقة، ممحوقة الوجود ، مندكّه الهويّة تحت سطوع النّور الصّوريّ ، الّذى للصوّرة الطّوليّة المفاضة عليها . فكذلك يقول ، قدّه ، بأنّ تركيب المادّة مع الصّورة ، من قبيل تركيب اللّا شيء مع الشّيء ، كما يقوله القائلون بالاتّحاد . لكن لا كاتّحاد اللّاشيء الصّرف و العدم السّاذج والسّراب المحض الخالص ، مثل اتّحاد المهيّة مع الوجود ، حيث أنّ المادّة قوّة الوجود ، و قوة الوجود ، لها حظّ من الوجود . وهذا بخلاف المهيّة بالنّسبة إلى الوجود والجنس إلى الفصل ، إذ ليس لهما من كونهما ، من حيث هى ومن جهة ذاتها ، حظّ من الفعليّة والوجود أصلاً ، بل هى سراب محض ، ولاشيء خالص وفيء صرف . فإنّ القول بالاتّحاد المحض وعدم المنافاة والمباينة بين حيثيّة القوّه ، بمعنى الشّأنيّة والإمكان الاستعداديّ والفعل ، ممّا لا يوافقه العقل الصّريح والوجدان الصّحيح . بل مراد القائلين بالاتّحاد ، على ما صرّح به المصنّف فى حواشى الأسفار والكتاب وغيره ، أنّ المادّة ، لمّا كانت قوّة محضة ، فهى من هذه الجهة لا تأبى عن الاتّحاد مع الصّورة ، الّتى هى الفعليّة ، و إن كانت ذاتها باقية ، بعد زوال الصّورة والاتّحاد ، بفعليّة أخرى . مع أنّه ، يمكن ذهابه إلى عدم الاتّحاد فى المواد الجسمانيّة ، دون النّفس مع الصّور العقليّة ، من جهة أنّ حديث العليّة بين المادّة و الصّورة ، و غير ذلك ممّا التزم به المشّائون ، مناف للقول بالاتّحاد المحض ، بخلاف النّفس مع الصّور العقليّة : حيث أنّ التّركيب بينهما ، لمّا كان من قبيل التّركيب بين الشّيء والفيء ، لا يمكن القول بانضمامها إليها ، كانضمام الشّيء إلى الشّيء . وحيث دلّ الدّليل ، كدليل الفصل والوصل والقوّة والفعل ، على بقاء المادّة عند التّركيب مع الصّورة فى الجملة ، ذهب ، قدّه ، إلى بقائها بعد التّركيب ، لكن ممحوّة الوجود ، مطموسة الآثار ، ممحوقة الهويّة ، بوجه يشبه بقاء صور العناصر بعد التّركيب فى المولّدات .

فهو ، قدّه ، يذهب فى العقل الهيولانيّ - بالنسبة الى ارتحالها الى دار الآخرة ، والحيوان ، وصيرورتها عقلاً بالملكة والفعل والمستفاد - إلى هذا النّحو من الاتّحاد ، وهذا القدر ممّا يكفيه فى إثبات اتّحاد العاقل بالمعقول ، وأنّه ، ليس التّركيب بينهما ، من التّركيب الانضماميّ ،

بالمعنى المعروف، ومن قبيل التّركيب بين الشّى مع الشّىء، مع بقاء حكم النّفس فى الجملة، مادامت غير منسلخة عن قيود البدن وحدوده، غير بالغة، إلى ما قيل: «وكأنّهم، وهم فى جلابيب من أبدانهم، قد نضوها» الخ. فإنّه، لوقلنا بالاتّحاد الصّرف المحض، يجب تبدّل ذات النّفس، عند زوال الصّور العقليّة عنها، وعندالسّهو والنّسيان، وعند ردّها إلى ارذل العمُر، لكيلا يعلم بعد علم شيئاً. فيجب الذّهاب إلى إتّحادها بها، هذا النّحو من الاتّحاد، كذا قيل، فتأمّل.

لكن يرد عليه، قدّه، أنّ إثبات الاتّحاد بما ذهب إليه الإسكندر وجمع من المحقّقين، كسيّد المدقّقين وصدرالمتألّهين وأتباعهما، وكثيرمن العرفاء الشّامخين، يكون من المصادرة على المطلوب الأوّل. لأنّ المشّائين، القائلين بكون النّفس فى بدو فطرتها بمنزلة الهيولى الأولىٰ بالنّسبة إلى الصّور العقليّة، ليسوا قائلين بأنّها بالنّسبة إليها مادّة حقيقة. بل قالوا بكونها بمنزلة المادّة الأولىٰ بالنّسبة إليها، من جهة كونها خالية عن كافّة الصّور العقليّة، فى مبدء الفطرة، كخلوّ الهيولى فى حدّ ذاتها عن كافّة الصّور العنصريّة والجسميّة وغيرها، وإن كان بين الخلوّين فرقاً بيّناً، من جهة أنّ خُلُوّ الهيولى عن كافّة الصّور فى هذه النّشأة ممتنعٌ عندهم ببرهان التّلازم، بخلاف النّفس بالنّسبة إلى العلوم الحصوليّة؛ ولكن مع ذهابهم إلى كون الصّور العقليّة أعراضاً قائمة بالنّفس، كقيام الكيفيّات الخارجيّة بمحالها العينيّة. وعليه، فكيف يمكن التزامهم بكون النّفس، فى مرتبة العقل بالهيولىٰ، مادّة حقيقيّة للمعقولات، وأنّ التّركيب بينهما اتّحادىّ، كاتّحاد المادّة بالصّورة، هذا!

قلت: يمكن أن يكون مراده، قدّه، أنّه بعد ما ثبت وقوع الحركة فى مقولة الجوهر ـ وأنّ الجسم والجسمانىّ، بل كلّ ما فى عالم الطّبيعة ونشأة الجواز، متحرّك ذاتاً وحقيقة إلى دار الآخرة والحيَوان، وأنّ النّفس، من جهة نفسيّتها، حكمها حكم الأجسام الطّبيعيّة، فهى متحركة ذاتاً وجوهراً من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّالعقل بالفعل والمستفاد ـ ومعلوم أنّه، لوتصوّر للنّفس حركة جوهريّة، لكانت فى الصّور

العقليّة ، فيجب أن يكون حلولها [1] فيها ، إن كانت حالّة ، لاكحلول العرض فى الموضوع بل كحلول الصّورة فى المادّة ، و بضميمة ماثبت من التّركيب الاتّحادىّ ثبت الاتّحاد.

أو نقول : لمّا كان الـلّازم من كون قيام الصّور العقليّة بالنّفس ، كقيام الأعراض بالموضوعات ، أن تكون النّفوس الإنسانيّة فى جوهر ذاتها و كمالاتها الذّاتيّة متساوية الأقدام ـ حتّى يكون نفس خاتم النّبيّين و الرّسل مساوية مع أرذل النّفوس فى جوهر الذّات و كمالاتها الذّاتيّة ، و أن لايتفاوت حال النّفوس بحسب جوهر الذّات والحقيقة من أوّل نشوها إلى آخر كمالها ، و هذا ممّا يكذّبه الوجدان و البرهان إلى غير ذلك من المحالات ـ فيجب أن يكون القيام ، لاكقيام الأعراض ، فبضميمة القول بالاتّحاد يتمّ الدّليل ، فتكون كلّ واحدة من المقدّمتَين برهانيّة ، لا إلزاميّة و جدليّة محضة ، حتّى يلزم المصادرة على المطلوب الأوّل ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : **«و أمّا مسلك التّضايف»** الخ ۱/۳۳.

أقول : هذا المسلك ، له تقريرات ، يتوقّف بيانها على تمهيد مقدّمات:

منها أنّ الصّور العقليّة وجودها فى نفسها ، و وجودها للعاقل ، شىء واحد ، و إلّا لم تكن معقولة بذاتها . لأنّ المفروض ، أنّ ذاتها بذاتها معقولة و لا يكون لها شأن غير المعقوليّة . فلوكان وجودها فى نفسها غير وجودها للعاقل ـ و الفرض ، أنّ مناط معقوليّتها وجودها للعاقل ـ فلم تكن من حيث وجودها فى نفسها معقولة ، بل من حيث وجودها للعاقل . فلم تكن معقولة بذاتها ، هذا خلف . مع أنّه ، ننقل الكلام إلى الجهة الّتى هى بها معقولة بالذّات . فإنّها . لوكانت وجودها فى نفسها ، و وجودها للعاقل شىء واحد ، ثبت المطلوب ، من أنّ المعقول بالذّات وجوده فى نفسه ، ووجوده للعاقل شىء واحد . و إن لم تكن كذلك يحتاج إلى جهة أخرىٰ . تكون بها معقولة بالذّات ، فتدبّر !

و منها ما تنبّه به المصنّف ، فى هذاالكتاب و تعليقاته على كتب صدر المتألّهين .

---

۱ ـ أى : «حلول الصور العقلية».

قال ، قدّه ، فی مبحث علمه ، تعالیٰ ، بذاته ، بعد نقل مسلک التّضایف : « إلّا أن یراد بإضافة المعقولیّة » الخ . و هو ، أنّ المعقول بالذّات لیس إلّا نحواً من الوجود التّجرّدیّ عن المادّة ، و أنّ ملاک المعقولیّة تجرّد الشّیء عن المادّة تجرّداً مّا . و هذه المقدّمة ممّا اتّفقت علیه کلمات المحقّقین ، و دلّت علیه الأدلّة و البراهین .

و الثّالثة : أنّ المتضائفین متکافئان فی الوجود و درجة الوجود ، بمعنی أنّه ، لو کان أحدهما موجوداً فی موطن ، یجب أن یکون الآخر موجوداً فیه ، ولو کان أحدهما بالفعل ، فیجب أن یکون الآخر کذلک ، و إن کان بالقوّة ، فیجب أن یکون الآخر کذلک . و هذه المقدّمة ممّا صدّقها البرهان ، بل البداهة و الوجدان . لأنّ ذلک من لوازم التّضایف ، و اقتضاء مفهومه .

و الرّابعة : إنّ الصّور المجرّدة العقلیّة متّصفة بالمعقولیّة ، بمعنی الوجود التّجرّدیّ النّوریّ ، مع قطع النّظر عن عاقلیّة النّفس ، بل کلّ شیء غیر ذاتها المجرّدة المرسلة . لأنّ النّفس ، و أفکارها ، و حرکاتها علّة إعدادیّة ـ لا علة ایجادیّة مستقلّة ـ لحصول الصّور العقلیّة . فإذا استعدّت لإفاضة تلک الصّور ، و فاضت علیها من المبدء الفعّال الصّورة النّوریّة المجرّدة ، و الوجود النّوریّ التّجرّدیّ ، اتّصفت تلک الصّورة ، بحسب هذا الوجود ، بالمعقولیّة ، لحصول ملاکها فی ذاتها ، مع قطع النّظر عن عاقلیّة النّفس ، بل عن ذاتها أیضاً .

فاذا تقرّرت هذه المقدّمات . فنقول : هذه الصّورة المعقولة وجودها فی نفسها ، و کونها معقولة شیء واحد ، بحکم المقدّمة الأولیٰ . و هی معقولة فی حدّ ذاتها ، مع قطع النّظر عن عاقلیّة النفس ، بحکم المقدّمة الرّابعة الثّابتة ، بدلالة المقدّمة الثّانیة ، علیه ، من جهة حصول ملاک المعقولیّة لتلک الصّورة فی حدّ ذاتها و جوهر حقیقتها . والمتضائفان متکافئان ذاتاً ، و وجوداً بحکم المقدّمة الثّالثة ، فاذا اتّصفت فی حدّ ذاتها بالمعقولیّة ، فیجب أن یتحقّق بإزائها عاقلیّة ، لمکان التّضائف . و لا یمکن أن تکون تلک العاقلیّة عاقلیّة النّفس ، لفرض حصول هذه المعقولیّة مع قطع النّظر عنها ، و لا یمکن حصول

أحد المتضائفين ، مع قطع النّظر عن الآخر ، و لا عاقليّة أخرى ، لعين ما ذكر فى عاقليّة النّفس ، بل بطريق أولىٰ. فيجب أن يتحقّق تلك العاقليّة ، الّتى بإزاء هذه المعقوليّة فى مرتبة ذات تلك الصّورة ، و يلزم من هذا أن تكون عاقلة و معقولة بذاتها ، و أن لا تكون مباينة مع النّفس ، مغايرة معها . لأنّ المفروض أنّ وجودها فى ذاتها ، و وجودها للنّفس ، واحد ، و أنّه ، ليس هناك إلّا عاقليّة و معقوليّة واحدة . مع أنّه لو كانت النّفس غير تلك الصّورة ، و اتّصفت بعاقليّة أخرى[1] ، غير العاقليّة الحاصلة لذات تلك الصّورة ، فهو ، مع كونه خلاف الفرض و الوجدان ، مستلزم للمطلوب لأنّا ننقل الكلام إليها ، حتّى ينتهى إلى عاقليّة ، تكون عين معقوليّة تلك الصّورة . فثبت ما ادّعيناه ، من الاتّحاد ، و هذا أحد التّقريرَين.

و التّقرير الآخر : إنّ هذه الصّورة المعقولة . قد ثبت بالمقدّمة الثّانية ، أنّ وجودها وجود تجرّدىّ نورىّ إدراكىّ ، مستقلّ الوجود ، من جهة كونها معقولة بالذّات مع قطع النّظر عن النّفس ، بحكم المقدّمة الرّابعة . فلو كانت مباينة مع النّفس ، مغايرة لها ، كما ذهب القائلون بحلولها فيها و قيامها بها ، لم يكن وجودها ذلك الوجود الشّديد الإدراكىّ النّورىّ المستقلّ بذاته ، كما هو واضح ظاهر ، مع أنّه كذلك ، كما ظهر ممّا مهّدناه من المقدّمات . فيجب ، حينئذٍ ، أن لا تغاير النّفس ، و تكون متّحدة معها وجوداً وهو المطلوب . وهذا البرهان ، بهذا التّقرير ، لا يتوقّف على المقدّمة الثّالثة وحديث التّضايف ، ولكن بالتّقرير الأوّل يحتاج إليه ، كما ظهر ممّا بيّنّاه و شرحناه . ولمّا كان المشهور فى تقريره ، فى ألسنة من تأخّر عن صدر المتألّهين ، والمستفاد من كلماته فى ظاهر النّظر ، هذا التّقرير ، سمّى البرهان ببرهان التّضايف ، من جهة أنّ إحدى مقدّماته المقدّمة الثّالثة.

والمصنّف ، قدّه ، قد أورد على هذا البرهان : أوّلاً بالنّقض بالعلّة والمعلول ، والمحرّك والمتحرّك ونحوهما . فإنّ المعلول بالذّات متّصف ، فيحدّ ذاته وحريم حقيقته ، بالمعلوليّة . وكذا العلّة الذّاتيّة ، فى جوهر ذاتها وحقيقتها ، متّصفة بالعليّة . وهكذا ، المتحرّك بالذّات

والمحرّك بالذّات متّصفان، فيحدّ ذاتهما، بذَينكَ الوَصْفَين. فلواقتضى تحقّق أحد المتضايفين فى مرتبةٍ، تحقّق الآخر فى تلك المرتبة، لزم تحقّق العليّة فى حريم ذات المعلول، والمحرّكيّة فيحدّ ذات المتحرّك، وبالعكس. وهذا ممّا لايتفوّه به جاهلٌ، فضلاً عن عاقل، وإلّا لزم صيرورة شيء واحد علّة ومعلولاً، ومحرّكاً ومحترّكاً، من جهة واحدة، وهذا ممتنع عقلاً ومحال بديهةً. وثانياً، بالحلّ: بأنّ تحقّق أحد المتضايفَين فى مرتبة لايستلزم تحقّق الآخر فى هذه المرتبة، بل تحقّقه مطلقاً، سواء كان فى هذه المرتبة، أو فى مرتبة أخرى. ففى عاقليّة النّفس لذاتها - وكلّ مجرد قائم بذاته لذاته فى مرتبة ذات العاقل - تحقّق المعقوليّة، و بالعكس. وفى عاقليّة النّفس - وكلّ مجرد كذلك لغيره - العاقليّة متحقّقة فى مرتبة ذات العاقل، والمعقوليّة فى مرتبة ذات المعقول بالذّات وحقيقته، لا فى مرتبة ذات العاقل، بناء على القيام الحلولىّ الارتسامىّ، بل الصّدورىّ أيضاً. وذلك يكفى فى صدق التّضايف، وتحقّقه بين العاقليّة و المعقوليّة، ولايحتاج إلى تحقّقهما فى مرتبة واحدة، حتّى يثبت الاتّحاد؛ وهذا خلاصة تقريرما أفاده، قدّه، فى ردّ هذا المسلك.

ولكن يرد عليه، أوّلاً أنّ تقرير هذا البرهان لايتوقّف مطلقاً على التّشبّث بذيل حديث التّضايف. بل قد عرفت، أنّه بإحد التّقريرَين لايحتاج إليه. وهو، قدّه، قد اعترف به فى حواشى الأسفاروغيره. وامّا ثانياً، فلأنّك قد عرفت، ممّا ذكرناه فى شرح هذا البرهان - بالتّقرير، الّذى يتمسّك فيه بذيل حديث التّضايف - أنّ صدرالمتألّهين، قدّه، لم يتمسّك بمجرّد التّضايف بين العاقليّة والمعقوليّة، ولزوم تحقّق أحد المتضائفَين فى المرتبة، الّتى تحقّق فيها الآخر على اتّحاد العاقل بالمعقول، بل بوجود التّضايف بينهما، واتّصاف الصّورة المعقولة بالمعقوليّة، مع قطع النّظر عن عاقليّة النّفس، - وأنّه، بحكم التّضايف بين الأمرَين يجب أن يتحقّق بإزاء أحدهما المتضائف الآخر، ولو كان فى مرتبة أخرىٰ، لكن لابحيث يتحقّق أحدهما مع قطع النّظر عن الآخر، فإنّه منافٍ للتّضايف بينهما بالبديهة. فإنّه لوتحقّق بنوّة زيد لعمرو، مع قطع النّظر عن أبوّة عمرو، له، لكان نسبة زيد، من حيث بُنوّته لعمرو وغيره، نسبة واحدة، كما لا يخفى. بل بحيث كلّما تحقّق

أحدهما تحقّق الآخر مضائفاً إليه وبالعكس، لامتّصفاً بأحد المفهومَين، مع قطع النّظر عن الآخر. والأمر فى العاقليّة والمعقوليّة فى النّفس، والصّور العقليّة، سبيله على خلاف ذاك السّبيل، كما مرّ ذكره وشرحه. فالعاقليّة، الّتى تجب بحكم التّضايف بازاء معقوليّة الصّور العقليّة لايمكن أن تكون عاقليّة النّفس، ولا عاقليّة غيرها، لثبوتها[1]، مع قطع النّظر عنها. فيجب أن تكون عاقليّة تلك الصّور لذاتها، و إلّا تحقّق معقوليّة بلا عاقليّة. وهذا ممتنع بحكم تكافوء المتضائفَين، وثبت المطلوب بذلك بضميمة ما مرّ من التّقرير.

و بهذا الوجه، بعينه، يندفع النّقض بالعلّة والمعلول، والمحرّك والمتحرّك، وأمثالها. وذلك، لعدم إمكان اتّصاف المعلول بالذّات بالمعلوليّة، مع قطع النّظر عن علّته الذّاتيّة. لأنّ قطع النّظر عنها مستلزم للحكم بانتفائه[2] وعدمه، فكيف عن معلوليّته، الّتى هى وصف له، متأخّرة عن ذاته وتأخّر ذاته عقلاً، لما ثبت أنّ المعلول بالذّات نفس الرّبط بالعلّة، لاشىء له الرّبط و فى حيال العلّة، و إلّا لكان فى ذاته، إمّا مستغنياً عنها، أو ربطاً إلى شىء آخر، فننقل الكلام إلى كيفيّة إرتباطه به، حتّى ينتهى إلى شىء يكون نفس الرّبط و الفيئيّة، دفعاً للدّور والتّسلسل. وهكذا الأمر فى المتحرّك بالذّات مع المحرّك بالذّات؛ مع أنّه، يمكن أن يقال، كما قال بعض العارفين، أنّ العلّة الذّاتيّة متحقّقة فيحدّ ذات المعلول بالذّات. هذا ممّا له مؤيّدات ممّا ذكر فى الحكمة و العرفان فى باب آخر، و إن تأبى عنه العقول العامّيّة، بل أكثر الأذهان والأفهام، إلّا أنّ المقصود منه دفع الاستبعاد، وكسر سَورة العناد. والعجب منه، قدّه، قد تنبّه بعدم ورود هذا الإيراد على صدر المتألّهين فى تعاليقه على الأسفار و غيره. ومع ذلك استمرّ على هذا الإيراد، وتثبت عليه فى هذا الكتاب، وأحاله على ما ذكره فى هذه الحواشى.

فإن قلت: الصّورة المعقولة بالذّات، سبيلها بعينه سبيل المعلول بالذّات. فإنّها،

---

۱ - أى: « لثبوت معقولية الصورالعقلية ».

۲ - أى: « بانتفاء المعلول ».

على القيام الصّدوريّ ، معلولة للنّفس فيكون سبيلها بعينه سبيله . و أمّا على تقدير القيام الحلوليّ ، فالنّفس ، و إن لم تكن علّة ايجاديّة لها ، إلّا أنّها لمّا كان وجودها فى نفسها ، ووجودها للنّفس شىء واحد ، فهى مع قطع النّظر عن النّفس ، وعاقليّتها لاتكون بموجودة ، فضلاً عن أن تكون معقولة ، مع أنّه ، لوفرضنا عدم النّفس لزم منه عدم الصّور الحالّة فيها والصّفات القائمة بها ، كما هو واضح جدّاً ، فكيف قلت : أنّها مع قطع النّظر عن النّفس وعاقليّتها متّصفة بالمعقوليّة ؟

قلت : المطلوب ثابت على كلا التّقديرَين : أمّا على تقدير القيام الصّدوريّ ، فلأنّ النّفس ، لو لم تكن واجدة فى ذاتها لحقايق تلك الصّور المفاضة عنها ، لايمكن إفاضتها عنها . لأنّ معطى الشّىء لايمكن أن يكون فاقداً له ، بل هذا أحد البراهين و الدّلائل على ثبوت الاتّحاد ، حيث أنّ العقل البسيط الإجمالىّ خلّاق للصّور التّفصيليّة عندهم ، وحيث أنّ العلّة واجدة فى ذاتها لما تفيضه ، من وجود المعلول ، وكمالاته . فيجب أن تتّحد كافّة الصّور العقليّة مع ذات النّفس ، وحقيقتها فى مرتبة العقل البسيط . وأمّا على تقدير القيام الحلولىّ ، فلأنّ مناط المعقوليّة ، لمّا كان التّجرّد عن المادّة ـ وهذا النّحو من الوجود التّجرّدىّ قد حصل لهذه الصّور ، ولو بإعداد النّفس ، وحركاتها الفكريّة ـ فبعد حصوله لها تحتاج ، فى اتّصافها بهذا الوصف ، إلى ملاحظة النّفس . وكون وجودها فى نفسها عين وجودها للنّفس ، ليس بمناف لذلك ، بل هو ممّا يؤكّده و يقوّيه . و ذلك ، كما أنّ البياض مثلاً هو أبيض و بياض بذاته ـ و الأنوار العرضيّة منوّرة بذاتها ، مع قطع النّظر عن مَحالّها ، متّصفة بهذه الصّفة ، و لا تحتاج فى اتّصافها بها إلى ملاحظة مَحالّها ، ولاينافى ذلك كون وجوداتها رابطيّة قائمة بغيرها ـ فكذلك الحال فى تلك الصّور العقليّة . فإنّ مناط المعقوليّة كون الشّىء نوراً فى ذاته ، و النّور ظاهر بذاته ، و مُظهر لغيره بنفس كونه نوراً ، لامن جهة أخرىٰ .

فإن قلت : نعم ، الأنوار العرضيّة القائمة بالمَحالّ الجسمانيّة ، سيّما الأجسام المظلمة المنوّرة بسبب قيامها بها ، و إن لم تكن فى اتّصافها بالنّوريّة محتاجة إلى محالّها ،

لكنّها فى وجودها محتاجة إليها . فإذا قطع النّظر عن محالّها ، لم تكن موجودة ، فإذا احتاجت فى وجودها إليها ، احتاجت فى نوريّتها إليها . لأنّ المحتاج إلى الشّى فى وجوده محتاج إليه فى اتّصافه بصفاته الذّاتيّة و العرضيّة . فإنّه لو لم يكن موجوداً لم يكن شيئاً ، حتّى يتّصف بشىء ، و ثبوت شىء لشىء فرع لثبوت المثبت له .

قلت : أوّلاً عدم الاعتبار ليس باعتبار العدم . و قطع النّظر عن المحلّ غير ملازم لعدم المحلّ ، حتّىٰ ينتفى القائم به بانتفائه . مع أنّ انتفاء الحالّ بانتفاء المحلّ مطلقاً غير مسلّم ، و إن قيل بامتناع انتقال العرض ، لجواز تبدّل وجود الحالّ بوجود ، يستغنى به عن المحلّ ، فتأمّل !

و ثانياً ، لو احتاج الحالّ فى اتّصافه بصفاته الذّاتيّة إلى المحلّ ، لزم الدّور . لأنّ المحلّ محتاج فى اتّصافه بلوازم الحالّ إلى حلوله فيه ، كاحتياج محلّ الأنوار العرضيّة فى اتّصافه بطرد الظّلمة إلى قيامها به . فلو احتاجت هى إليه فى اتّصافها به ، لزم الدّور .

و ثالثاً ، احتياج الحالّ إلى المحلّ ليس كاحتياج الشّىء إلى علّته الفاعليّة ، حتّى يمتنع النّظر إليه مع قطع النّظر عن محلّه .

و بالجملة : نسبة الصّور العقليّة إلى النّفس ، على تقدير القيام الحلولىّ ، بوجه ، نسبة الأنوار العرضيّة إلى مَحالّها الجسميّة . فكما أنّ نوريّة هذه الأنوار ، وكونها ظاهرة بذاتها و مُظهرة لغيرها ، ثابتة لها فى حدّ ذاتها ، فكذلك العاقليّة و المعقوليّة يجب أن تكون ثابتة لهذه الصّور ، فى حريم ذاتها و جوهر حقيقتها . إذ ملاك العاقليّة ، و المعقوليّة فيها شىء واحد و أصل فارد . و هو كونها نوراً بذاتها ، لمكان تجرّدها عن المادّة و عوارضها ، الّتى هى سبب الاغبرار و الظّلمة ، و منشاء سواد الوجه فى الدّارين . و أيضاً ، كما أنّ القيام بالغير فى تلك الأنوار غير مانع عن كونها نوراً ، و ظاهرة بذاتها ، و مُظهرة لغيرها ، فكذلك فى تلك الصّور النّوريّة .

فإن قلت : نعم تلك الصّور معقولة بذاتها ، من جهة تجرّدها عن الموادّ و غواسقها و لكنّها ليست قائمة بذاتها . و قد تقرّر عندهم ، أنّ شرط العاقليّة للذّات و للغير ،

القيام بالذّات ، كما يرشد إليه ماورث عنهم من القاعدة المعروفة ، المبرهن عليها فى محلّه إنّ كلّ مجرّد قائم بذاته عقل و عاقل و معقول بذاته . فلا يمكن تحقّق العاقليّة لها فى مرتبة ذاتها ، من جهة فقد شرطها ، فلابدّ أن تتحقّق فى مرتبة ذات النّفس ، الّتى هى محلّها .

قلت : لمّا تسلّمت تحقّق المعقوليّة لهذه الصّور ، مع قطع النّظر عن النّفس ، حقّ القول عليك أن تصدّق بقيامها بذاتها . لأنّها ، لو كانت قائمة بغيرها ، لم تتحقّق المعقوليّة لها فى مرتبة ذاتها . مع قطع النّظر عن كلّ شىء غير ذاتها . لأنّ شرط العاقليّة بناء على ما تصوّرته ، القيام بالذّات . فهذه الصّور لايمكن أن تكون عاقلة لذاتها ، فيجب أن يكون عاقلها شىء آخر ، حتّىٰ يمكن أن تتّصف بالمعقوليّة ، لمكان التّضايف بين العاقليّة و المعقوليّة ، و إذاً كانت معقولة لغيرها ، لا لذاتها ، مع أنّها ، لو كانت معقوليّتها فى ضمن عقل الغير لها ، لم تكن مع قطع النّظر عن الغير متّصفة بها ، هذا خلف .

فإن قلت : لانسلّم أنّ هذه الصّور معقولة بذاتها . لأنّ شرط المعقوليّة التّجرّد عن المادّة ، كما سلّمت . و هذا التّجريد و الانسلاخ لايحصل لهذه الصّور ، إلّا بتجريد مُجرّد ، و تعرية مُعَرّ إيّاها عن أرجاس الموادّ و غواسق الهيولىٰ . و ليس المُجرّد هنا إلّا النّفس . وهذا التّجريد و التّعرية منها ، إيّاها ، ليس إلّا فى ضمن معقوليّتها إيّاها ، بل هو بوجه عين عقلها لها ، فكيف يمكن أن تتّصف بالمعقوليّة مع قطع النّظر عن النّفس حتّى تثبت العاقليّة لها بذاتها ؟

قلت : أمّا أوّلاً : إنّا نتكلّم على الكلّيّات ، قبل الكثرة ، بأحد معانيها المفاضة [1] على النّفس من المبدء الفيّاض ، من دون عمل منها . و ثانياً : قد عرفت أنّ تجريد النّفس إيّاها علّة إعداديّة لحصول المعقوليّة لها ، لا علّة إيجاديّة ، و أنّها ، بعد ما حصلت ، لايحتاج فى اتّصافها بها إلى عمل من النّفس ، و لا إلى ملاحظة عاقليّة النّفس أصلاً ، كما ثبت فى المقدّمة الثّانيّة . فبضميمة باقى المقدّمات يثبت المطلوب ، فتدبّر !

---

۱ - أى : «الكليات المفاضة» .

فإن قلت : الحاصل من الأشياء فى النّفس ليست إلّا المهيّات المحضة ، و المفاهيم الصّرفة السّرابيّة ، الّتى ليست هى ، من حيث هى ، إلّا هى . و أنّىٰ لها النّوريّة ، الّتى هى ملاك التّعقّل ؟ مع أنّه قد ثبت أنّ ملاك التّعقّل نحو من الوجود . و هذا الملاك ليس متحقّقاً للمفاهيم السّرابيّة ، و المهيّات الجوازيّة ، إلّا بوجود النّفس ، أو إيجادها . فهى العاقلة لها ، وهى معقولة أيضاً فى ضمن عقلها إيّاها .

قلت : ليس مرادالقائلين بحصول المهيّات الكلّيّة فى النّفس ـ عند تعقّلها الحقايق الأشياء ـ لا وجوداتها العينيّة ، أنّها منفكّةً عن كافّة الوجودات ، متحقّقة فى النّفس . فإنّ ذلك ممّا لا يعقل أصلاً . بل مراد القائلين بقيام الصّور بالنّفس و حلولها فيها ، أنّ عند إدراك النّفس لحقايق الأشياء يحصل فى النّفس أعراض نفسانيّة ، قائمة بالنّفس بمنزلة الكيفيّات الخارجيّة ، تلك الصّور مُظهرة لتلك المهيّات ، و وجودها فى النّفس . و المتّصف بالمعقوليّة ، حقيقةً ، ذاك الوجود النّورىّ التّجردىّ ، لا تلك المهيّات الموجودة بها . و تلك الوجودات النّوريّة لا شكّ فى اتّصافها بالمعقوليّة ، فى حدّ ذاتها ، و إلّا لم تصر سبباً لكون النّفس عاقلة إيّاها ، بل ، لو سئلت الحقّ ، أنّ هذه الصّور مُعطية للعاقليّة ، كما أنّها معقولة بذاتها ، فيجب أن تكون عاقلة بذاتها أيضاً ، حتّى تصير هى بسببها عاقلة ، و بذلك يثبت الإتّحاد الّذى ادّعيناه بضميمة المقدّمات السّالفة ، فتدبّر !

مع أنّ هذه المفاهيم ، لمّا كانت فانية فى وجود النّفس و ظهورها ، و قائمة بفيضها الأقدس ـ و قد تقرّر أنّ تركيب المهيّة مع الوجود اتّحاديّة ـ فبذلك يثبت الاتّحاد أيضاً .

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى هذا المقام . و لكن الحقّ أنّ هذه المقدّمات ، إنّما تثبت الاتّحاد بالمعنى الّذى أفاده صدر المتألّهين ، لو كان المعقول صورة نوريّة إدراكيّة ، قائمة بذاتها مجرّدة عن الكونيَن ، مبرّاة عن الإقليميَن ، معرّاة عن الحضرتيَن ، لا المفاهيم الكلّيّة السّرابيّة . وقد حقّقنا ذلك فى تعليقاتنا على الأسفار ، فتأمّل فى أطراف ماذكرناه

حتّی یتّضح لک جلیّة الحال !

قوله : **«هو أنّ الموجود فی الخارج و الموجود فی الذّهن»** الخ ٣/٣٣ .

أقول : ناهیک فی ذلک قولهم : «أنّ أنحاء الوجودات أربع ، وجود فی الخارج و وجود فی الذّهن » الخ ،وأیضاً الوجود الذّهنیّ و الخارجیّ یشترکان فی أنّ کلّ واحد منهما وجود للمهیّة المحفوظة فی کلیهما الموجودة بهما ، إلّا أنّ أحدهما یترتّب به علی المهیّة آثارها و الأخر لیس کذلک . فوزانهما فی کیفیّة تحقّق المهیّة بهما واحد ، مع أنّه لو کانت الصّور الحاصلة فی مرآة النّفس أعراضاً ، قائمة بها ، لم یکن لحقایق الأشیاء وجود فی صفحة الأنفس ، کوجودها فی صفحة الآفاق ، إذ لیس الخارج موضوعاً ، ولامادّة للأشیاء الخارجیّة . بل الموادّ ، و الموضوعات ، و الصّور ، و الأعراض القائمة بها ، کلّها حاصلة فی الخارج ، بمعنی کونها مرتبةً من مراتبه ، لا أشیاء فی حالها .

فإن قلت : فرق بین وجود الأشیاء فی الخارج ، و بین وجودها فی النّفس . لأنّ وجودها فی الخارج ، بکونها مرتبة من مراتبه . لأنّ المراد بالخارج لیس شیئاً یکون کالظّرف ، بالنّسبة إلی الموجودات فیه . بل المراد به الوجود الّذی یترتّب به علی الأشیاء آثارها ، المطلوبة منها : من الوجودات الخارجة عن موطن النّفس الإنسانیّة ، و غیرها وهذا بخلاف الوجود الذّهنیّ ، فإنّ المراد به الوجود فی مشاهد النّفس الإنسانیّة ، و مواطنها الإدراکیّة . و هذا لایمکن ، إلّا بالحصول فیها و القیام بها . و بالجملة : کونها موضوعة ، بالنّسبة إلی تلک الصّور ، ملحوظٌ فی حصولها فیها و القیام بها ، و ذلک بخلاف وجودها فی الخارج .

قلت : ما ذکرته ممّا یؤکّد الاستدلال ، و یؤیّد [1] ما ادّعیناه : من کون معنی وجود الأشیاء فی حضرة النّفس ، کونها مرتبة من مراتبها ، کما فی الخارج . لأنّه ، کما أنّ الوجود [2] فی خارج النّفس ، کون الموجود فیه مرتبة من مراتبه ـ من أجل أنّ المراد

---

١ ـ و انما جعل ذلک مؤیداً لما أفاده ؛ لانه ، مقنع للعقل المنور ، و لا یکفی لاقتناع أبناء الجدل و الجدال و أصحاب الاهواء و الاحوال ، منه ، ره.

٢ ـ الظاهر : « کما أن معنی الوجود فی خارج النفس... »

به الوجود ، الّذى يترتّب به على الشّىء آثاره ـ كذلك يجب أن يكون معنى الوجود فى النّفس كون الموجود فيها مرتبة من مراتبها : من جهة أنّ المراد بالوجود الذّهنىّ ، و النّفسىّ ، وجود لا يترتّب به على الموجود بهآثاره المطلوبة ، وخواصّه المرغوبة منه . وهذا ممّا لايمكن ، إلّا بأن يكون الوجود للنّفس ، لا للشّىء المتقرّر لديها . لأنّه لوكان الوجود وجوداً للمهيّة الموجودة فىالنّفس بالذّات ، لامتنع أن لايترتّب به عليها آثارها سيّما على أصالة المهيّة ، و اعتباريّة الوجود . لأنّه ، على هذا يكون ذلك الوجود وجوداً خارجيّاً لها . والنّحو الواحد لوجود المهيّة الواحدة ، ممّا لا يمكن أن يختلف فى ترتّبالآثار و عدمه . و هذا بخلاف مالوكان الوجود للنّفس . لأنّه يمكن أن لايترتّب على الموجود به بالعرض آثاره المطلوبة . من أجل عدم تحقّقه بالتّحقيق الخاصّ به ، فتدبّر !

قوله : «أنّ الذّهن أى النّفس النّاطقة» الخ ۶/۳۳.

أقول : الذّهن، قد يطلق و يراد به : قوّة للنّفس، تتحرّك [1] بها فى مراتبالصّور الحاصلة فيها ، لأجل تحصيل المقدّمات المنتجة للمطلوب ، أو للإجزاء المحصّلة للحدود. وقد يطلق و يراد به : النّفس . و لمّاكان مشتركاً بين الأمرين ، وكان المراد منه ، هنا ، المعنى الثّانى ، فسرّه بها ، لإبانة ما هو المقصود منه .

قوله : «ثم أنّ مراد القائل باتّحاد المدرك» الخ ۷/۳۳ ـ ۸ .

المراد ، من التّجا فى عن المقام ، إلقاء النّفس لمقامها الشّامخ ، الرّفيع الأعلى ، الّذى هو مقام تجرّدها ، و بساطتها الأمريّة ، و سذاجتها الوجوديّة ، و عنديّتها عند مليك مقتدر ، و نزولها عنه ذاتاً ، فى مرتبة الموجودات الخارجيّة و المادّيّة ، و الذّوات المنهمكة فى الحركة و الزّمان ، و التّغيّر و الدّثور ، و الزّوال و التّجدّد : بناءً على ما توهّمه بعض ، من أنّ المراد للقائل بالاتّحاد ، اتّحاد النّفس مع المعلوم بالعرض، الّذى هى الموجودات العينيّة . أو النّزول بذاتها فى مرتبةالصّورالتّفصيليّة العقليّة ، أوالخياليّة

---

۱ ـ أى : «تتحرك النفس بها» .

و الحسيّة . لأنّها ، و إن كانت من صقع النّفس ، إلّا أنّها من مراتبها ، الّتى دون مقام شامخها الأمرىّ و الخفىّ و الأخفى . فالمراد من اتّحاد تلك الصّور بها ، هو ما أفاده ، قدّه ، بقوله : «بل يستعمل ذلك » الخ.

و نظير هذا المقام ، معبّر عنه فى الواجب ، تعالىٰ ، فى عرف العارفين ، بمقام رؤية المفصّل مجملاً . و مقام التّعيّن الأوّل ، و البرزخية الأولىٰ ، و حقيقة الحقايق . و يمكن أن يكون المراد منه مرتبة غيب مغرب النّفس ، و نفس حقيقتها البسيطة الوجوديّة السّاذجة ، من دون ملاحظة شىء أصلاً . فإنّ هذه المرتبة أيضاً ، لكونها مرتبة بساطتها الوجوديّة ، و صرافتها المحضة ، كلّ الوجودات و الحقايق ، الّتى دونها . إلّا أنّها ليست مقام مشاهدة المدركات ، لا جمعاً ، و لا تفصيلاً . فلا يمكن عدّها من مراتب الإتّحاد ألّلهمّ ، إلّا أن يكون المراد منه الانطواء المذكور فى كلامه ، أو يكون المراد من الاتّحاد الوحدة الصّرفة ، كما صرّح به فى الحاشية ، لا الاتّحاد المصطلح . بل الحقّ أنّه ؛ فى جميع المراتب . وحدة ، لا اتّحاد . كما لا يخفى.

قوله : «كانطواء» الخ ١٠/٣٣.

و لأجل هذا الانطواء ، قالوا : العقل البسيط الإجمالىّ ، خلّاق للصّور التّفصيليّة . فإنّه ، لولا اشتمالها فى حدّ ذاتها على تلك الصّور بنحو أعلى ، أى : بنحو البساطة الصّرفة من غير لزوم كثرة ، و تعدّد نسب هذا الانطواء ، و لا لزوم اتّصافها بأحكامها و خواصّها و آثارها ، الّتى هى من لوازم وجوداتها الخاصّة الفرقانيّة ، كاشتمال الملكة البسيطة ، الحاصلة لها فى علم من العلوم ، على المسائل و أجوبتها ، لما صارت خلّاقة لها و موجدة لتفاصيلها فى مرتبة ظهورها بالفيض الأقدس النّفسيّة . و المراد بهذا الانطواء انطواء وجوداتها و فعليّاتها فى وجودها البسيط و فعليّتها الصّرفة ، لا ظهور مهيّاتها فيها . لأنّها مقامٌ لا اسم ، و لا رسم ، و لا تعيّن للنّفس فيه . بل ظهورها إنّما هو فى مرتبة الواحديّة الأسمائيّة لها ، الّتى هى مقام ظهورها بصور أسمائها و صفاتها . نعم ، تلك المهيّات أيضاً منطوىّ البساط ، و مقبوضة الأيدىّ فى هذه المرتبة ، و متّحدة بها كاتّحاد الـلا شىء مع

الشّیء. لأنّها، لمّاکانت لامتحصّلة صرفة و مبهمة محضة، تتّحد مع الوجود، الّذی هو متحصّل خالص، و فعلیّة ساذجة، و تفنی فیه بحیث یصحّ أن ینتزع منها کمالاتها علی النّحو الّذی یلیق بهذه المرتبة الشّامخة الرّفیعة، لکن لا بحیث یظهر فیها رسومها، و أسمائها و تعیّناتها و حدودها.

قوله: «**و ثانیها فی مقام الوحدة فی الکثرة**» الخ ۱۱/۳۳.

أی: مقام ظهور النّفس، بوحدتها الذّاتیّة، و تجلّیها بالتّجلّی الجمعیّ، الوحدانیّ النّوریّ، المعبّر عنه بالفیض الأقدس، علی ذاتها، بصور أسمائها و صفاتها علماً، لاوجوداً. فالمراد من الوحدة وحدة النّفس، من جهة أمرهاالواحدة، و تجلّیها الوحدانیّ. و من الکثرة مراتب ذالک الفعل الوحدانیّ، و الفیض النّوریّ، و التّجلّی الأحدیّ من العقلیّة، و الوهمیّة و الخیالیّة و الحسّیّة.

قوله: «**انبسط علی کلّ المدرکات**» الخ ۱۱/۳۳ - ۱۲.

أی: کانبساط نورالشّمس علی مراتب أشعّتها، لاکانبساطه علی الأجسام المظلمة الحاصلة قبل انبساطه. و بالجملة: الانبساط الّذی یتحصّل المنبسط علیه بنفس ذلک الانبساط، لاقبله بانبساط آخر منها، أو من غیرها. اللّهمّ، إلّا باعتبار تقدّم قوّتها علی المدرکات، الّتی هی بعد الکثرة، فتأمّل!

قوله: «**بلا تجافٍ**» الخ ۱۲/۳۳.

أی: عن مقام غیبها المغرب، و مرتبتها الّتی لااسم ولارسم لها بحسبها، المعبّر عنها بمقام السّرّ والخفیّ والأخفی، وإلقائها لهذا المقام الشّامخ الرّفیع. لأنّ تجافیها عن تلک المرتبة، الّتی هی مرتبة ذاتها لایمکن، إلّا بانعدام حقیقتها وصیرورتها، موجودة بوجود آخر، دون وجودها الذّاتیّ الأصلیّ. لما عرفت: من أنّ کلّ مرتبة من مراتب الشّدّة والضّعف مقوّم لدرجات حقیقة الوجود، و مراتبها النّوریّة الوجودیّة، بمعنی ما لیس بخارج عنها. مع أنّه، لایتصورّهیهنا مادّة مشترکة، وعلی فرضها لایمکن الحرکة الانتکاسیّة فی مراتب الوجود ودرجاته. لأنّها متحرّکة بذاتها إلی غایاتها الذّاتیّة، وکمالاتها الطّولیّة.

والحركة التّسفّليّة فى المراتب الطّوليّة مستلزمة لاجتماع النّقيضين والمتنافيين، أو لانعدام المتحرّك أصلاً و رأساً. مع أنّك قد عرفت: أنّه، لايزيدها كثرة العطاء إلّا جوداً وكرما، ولا ينقص منها ولا يزيد عليها من حيث كمالها الذّاتىّ، من جهة تلك الإفاضة والإجادة، شىء أصلاً.

قوله: «بل كلّ مدرك» الخ ١٢/٣٣.

فإنّ ذلك الاتّحاد، كما عرفت، إنّما يكون بالاتّحاد مع فيض النّفس وظهورها. وهو لكونه رفيع الدّرجات، ذا العرش المجيد، له فى كلّ يوم، بل آنٍ من الأيّام والآنات الرّبوبيّة، والإلهيّة والدّهريّة والزّمانيّة، تشأّنات و تجلّيات. وله فى كلّ شأن ظهورات و بروزات، يتّحد فى كلّ منها مع مهيّة من المهيّات، و مفهوم من المفاهيم، و يتعيّن بتعيّن من التّعيّنات. فيصير تارةً معقولاً، و تارةً موهوماً، و تارةً متخيّلاً، أو محسوساً.

قوله: «حتّى المعقول متّحد مع» الخ ١٣/٣٣.

لمّا كانت النّفس فى الإدراك التّعقّلى مستكفية بذاتها و باطن ذاتها، والمعقولات المرسلة الكلّيّة مشابهة لجوهر ذاتها، و مجانسة لحقيقتها المجرّدة الأمريّة، كان حسبان اتّحادها مع حقيقتها النّوريّة، فى مرتبة ذاتها ومقامها السّرّ و الخفىّ والأخفى، أقوى من حسبان الاتّحاد، فى مرتبة إدراكاتها الوهميّة و الخياليّة والحسّيّة. وكان هذا الظّنّ أيضاً من بعض الظّنّ، حيث أنّ مرتبة غيب مغرب ذات النّفس و حقيقتها المجرّدة اللّاهوتيّة وحضرة أحديّتها الذّاتيّة، ممّا لااسم لها، ولارسم، ولا نعت لها، ولا وصف، ولاخبر لشىء، ولا أثر، ولاظهور للمفاهيم الكلّيّة والمعقولات المرسلة أصلاً. لأنّها مقام ظهورها بالصّرافة الوجوديّة، والسّذاجة الذّاتيّة، واللّا بشرطيّة المقسميّة، وانمحاء كافّة التّعيّنات وقاطبة الأسماء والرّسوم.

فإن قلت: لمّا تقرّر فى ألسنة الحكماء ـ المستشرقين، بأنوار عالم الجبروت، و إشراقات قواهر أعلون الملكوت ـ أنّ النّفس ومافوقها إنّيات صرفة ووجودات محضة، وتطابقت

ألسنة جماهيرحزب الحكمة وآل المعرفة ، على أنّ صرف الوجود صرف كمالات الوجود ، وأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وتمامها ، فيجب بحكم سالف هذه المقدّمات ، وقاصف هذه الأصول ، أن تكون النّفس فى مرتبة ذاتها وجوهر حقيقتها ، واجدة لحقيقة كلّ معقول ، وجامعة لإنيّة كلّ موجود ، يمكن أن يناله الحسّ ، أو العقل بكنه جوهر ذاته ، وتخوم قوام هويّته ، بنحو أبسط وأعلى ، أى : بنحو الأتّحاد مع ذاتها المرسلة ، لا بنحو الانضمام إليها ، بعد قوام جوهر ذاتها وحقيقتها ، وإلّا لم تكن واجدة لها فى قرار مكين الذّات ، وغيب غيوب الحقيقة .

قلت : نعم ، لكن ذلك الوجود والوجدان ، إنّما هو بانطواء بساط الوجودات ، وانمحاء تشخّصات الكثرات فى وجودها البسيط السّاذج ، و اندكاك جبال الإنيّات تحت سطوع نورشمس ذاتها ، الّتى ليس لها فى الخارج و الذّهن شبيه ولا نظير ـ كما قال المولوىّ القيّومىّ :

شمس در خارج اگر چه هست فرد

مى‌توان هم مثل او تصوير كرد

شمس جان كو خارج آمد از أثير

نبودش در ذهن و در خارج نظير

ـ لا بظهور المفاهيم المرسلة ، والكلّيّات الماهويّة ، فى هذا الموطن الشّامخ والحضرة الرّفيعة الإلهيّة ، بنحو الكثرة والتّفصيل ، واتّحادها بكثرتها مع الجوهرة البسيطة النّفسيّة . وبالجملة : هذا الانطواء باعتبار مقام الكثرة فى الوحدة ، ومن جهة العقل البسيط الإجمالىّ ، وانمحاء وجودات العقول التّفصيليّة ، وانطواء إنيّاتها فيه ؛ ـ وكما أفاده بقوله «أحدهما» الخ . وما أفاده هنا ، إنّما هو ، بحسب مقام الوحدة فى الكثرة والظّهور ، بكثرة المفاهيم والأسماء والرّسوم ، وحضرة الواحديّة النّفسيّة ، الّتى هى مقرّ مجيىء الكثرة ، كم شئت ، وبما شئت ، والتّجلّى بحقايق المعقولات المرسلة ، والمهيّات الكليّة ، فتدبّر تعرف !

قوله : « لامعه فى مرتبة السّرّ والخفىّ » الخ ١٤/٣٣ .

أقول السّرّ فی اصطلاحهم، قد یطلق: علی فناء ذات النّفس فی ذات الحقّ تعالی، والخفیّ: علی فناء صفاتها، والأخفی: فنائها عن الفنائین، وقد یطلق علی مقام قرب الفرائض و النّوافل، و الفناء عن القربین، و بالجملة، مقام «أبیت عند ربی یطعمنی ویسقینی». وقد یطلق السّرّ: علی الوجود المفاض علی کلّ شیء، أو الحصّة، الّتی للنّفس، من الفیض الإطلاقیّ المنبسط علی هیاکل الأشیاء، المسمّی عندهم بالفیض المقدّس. وقد یطلق علی معان أخری، مذکورة فی مقارّه.

والمراد منها [1] هنا: حاقّ ذات النّفس، و مرتبة غیب غیوبها، وحضرة أحدیّتها الذّاتیّة، وظهورها بالوحدة الصّرفة، والأحدیّة المحضة، والبساطة السّاذجة، ومقام مغرب ذاتها وصفاتها الذّاتیّة الإطلاقیّة، من جهة کونها عین الواحد، لا من جهة کونها نعت الواحد. فالأخفی حاقّ ذاتها. ومرتبتها الّتی: لا اسم لها ولا رسم. والخفیّ مقام أحدیّتها الذّاتیّة، اللّا بشرطیّة. والسّرّ أحدیّتها، البشرط اللّائیّة.

وبعبارة أخری: الأخفی نفس ذاتها الصّرفة، وحقیقتها السّاذجة، من دون لحاظ شیء أصلاً، والخفیّ لحاظ ذاتها من حیث کونها لذاتها، فحسب، وظاهرة بذاتها لذاتها، من دون ظهور آخر أصلاً. و السّرّ مقام عقلها البسیط الإجمالیّ، و مرتبة أحدیّتها السّاذجة، البشرط اللّائیّة، وظهورها بصفة الوحدة الصّرفة، والتّجرّد المحض، وسلب المادّة و النّقائص المادّیّة. أو السّرّ مقام أحدیّتها. والخفیّ مقام ذاتها مع أسمائها الذّاتیّة، من جهة کونها عین الواحد. والأخفی مقام غیب مغرب ذاتها، وکنه حقیقتها.

وقیل أنّ المراد من الجمیع شیء واحد، هی مرتبة غیب ذاتها وهویّتها المغربیّة الإلهیّة، وحاقّ حقیقتها الأمریّة.

وقیل: الأخفی مقام إلهیّتها و ربوبیّتها، والخفیّ جهة لاهوتیّتها، والسّرّ جهة جبروتیّتها، والمعقولات المرسلة متّحدة بها فی مرتبة ظهورها، بالدّهریّة الأیمن، الأعلی، والملکوتیّة الرّفیعة العلیا.

---

۱ - «منه»، خ ل.

وقيل : الأخفى حاقّ ذاتها ؛ و الخفىّ مقام غنائها عن العالمين . والسرّ مقام فيضها الأقدس الأنفسىّ . والمعقولات المرسلة متّحدة بها فى مرتبة فيضها المقدّس .

وقيل : الأخفى مقام طرح الكونيّن ، والفناء عن الحضرتين ، و الخفىّ انمحاء الصّفات ، و السرّ انمحاق مطلق التّعيّنات ، وانطماس رسوم الخلقيّة .

وقيل : السرّ مقام الجمع ، والخفىّ حضرة جمع الجمع ، والأخفى غيب مغرب ذاتها، الصّرفة .

وقيل أقوال أخرى ؛ « ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ ، هُوَ مُوَلِّيها »[1] .

قوله : « **وسنخ باق كالنّفس** » الخ ۱۷/۳۳ .

أقول : إنّما قال ، « كالنّفس » ، لأنّ الكلام فى اتّحاد المدرِك بالمدرَك ليس مخصوصاً بالنّفس وحدها ، بل يجرى فى كلّ مدرِك بالنّسبة إلى كلّ إدراك ، حتّى أنّ القائلين باتّحاد العاقل بالمعقول ذهبوا إليه فى علم الحقّ ، تعالى ، بالأشياء ، قبل ايجادها فى صفحة الأنفس والآفاق . والمراد ، من الاتّحاد فى الجميع ، واحد ، هو ما أشار إليه ، قدّه ، من انطواء الكثرة فى الوحدة ، وظهور الوحدة فى الكثرة ، واتّحاد المدرَكات مع النّور الفعلىّ للمدرِك فى المقام الثّانى ، فالأصل المحفوظ فى كلّ إدراك ، عند الظّهور بالنّور الإدراكىّ ، ذات المدرِك ، بوحدتها السّعيّة الإطلاقيّة ، فيكون الكاف تمثيليّة .

ويمكن أن يكون الإتيان بها للإشارة إلى عدم انحصار الأصل المحفوظ فى النّفس ، بل مشيّتها السّارية ، ونورها الفعلىّ ، من حيث أصل حقيقتها الظّاهرة فى جميع المراتب ، أصل محفوظ وسنخ باق بالنّسبة إليها . وكذلك باطن ذات النّفس ، الّذى هو العقل الكلّىّ ، وباطن باطن ذاتها ، الّذى هومن ورائهم محيط ، هو « خَيْرٌ حافِظاً وَهُوَ أرْحَمُ الرّاحِمين »[2] . وجعل كلمة الكاف للتّشبيه ، أيضاً ، ممكن ، بأن يكون المراد من السّنخ الباقى ، التّجلّى الذّاتىّ والصّفاتىّ للنّفس ، الذّى هو روح التّجلّى الفعلىّ وأصله ، وهو

---

۱ ـ البقرة (۲) ، ۱٤۸ .

۲ ـ يوسف (۱۲) ، ٦٤ .

كالنّفس من جهة اتّحاده التّام معها .

قوله : « وأمّا المفاهيم ،فهى مثار الكثرة » الخ ۱/۳٤ .

إن قلت : قد تقرّر فى مقارّه ، أنّ الاتّحادالمتصوّر ، الّذى يصدّقه العقل المضاعف ، ولايكذّبه الوجدان الصّحيح الصّريح ، من الأقسام الأربعة ، أو السّتّة للاتّحاد ، هو اتّحاد الّلامتحصّل مع المتحصّل . ومعلوم أنّ الّلامتحصّل ، بناء على المذهب الفحْل والرّأى الجزْل ، منحصر فى المفاهيم والمهيّات الكلّيّة الإبهاميّة المنطقيّة . ففى كلّ موطن وموقف ، قيل باتّحاد المدرِك مع المدرَك ، يجب أن يكون بلحاظ المفاهيم و المهيّات ، لابلحاظ الوجودات والفعليّات ، فكيف التّوفيق بينه ، وما أفاده هو ، قدّه ، هنا ، مخالفاً لما أفاده فى سائر المقامات؟

قلت : لامنافاة بينهما أصلاً . لأنّ مراد القائل بالاتّحاد ليس اتّحاد المفهوم والمهيّة مع الوجود ، بأن يصير المفهوم والمهيّة وجوداً إذ ذلك ، ممّا يمتنع عقلاً ، ولايتفوّه به جاهل ، فضلاً عن العاقل . لأنّ سنخ المهيّات ، والمفاهيم مباين مع سنخ الوجود ، فكيف يمكن القول بصيرورة أحدهما عين الآخر . بل المراد منه ، أن يصير المفهوم فانياً فى الوجود ، وتابعاً له فى الموجوديّة والتّقرّر ، و منتزعاً عنه ومنجعلاً بجعله ، وظاهراً بتبع ظهوره على تقدير مجعوليّته ، مع بقاء البينونة العزليّة بينهما . فإنّها[1] مثار الكثرة والبينونة بذاتها وحقيقتها . فهى فى عين موجوديّتها بنور الوجود ، وفنائها فى حقيقته النّوريّة البسيطة ، و جمع شتاتها ، وربط متفرّقاتها ، وانجبار كثرتها ونقصانها ، بوحدة الوجود ، باقية ، من حيث ذاتها وحقيقتها ، على ظلمتها الأصليّة و كثرتها بينونتها الإنّى[2] كما قيل : سيه روئى ز ممكن در دوعالم الخ .

و بالجملة المراد من ذلك الاتّحاد اتّحاد المهيّات فى الوجود ، لا فى المفهوم ، ولا انقلابها إلى الوجود ، كما لايخفى . قال ، قدّه ، فى الحاشية : « ولك أن تجعل العقول التّفصيليّة » الخ . أى : تجعل المراد من قوله : « كانطواء العقول التّفصيليّة » الخ ، النّفوس البالغة إلى

---

۱ ـ أى : «المهيات» .

۲ ـ « الذاتية » ، خ ل .

حدّ العقل بالفعل، وبالعقل البسيط الإجمالىّ، العقل الفعّال، المفيض لمرتبة العقل بالمستفاد على النّفوس الإنسانيّة، فإنّه أصل النّفوس الإنسانيّة والعقول البالغة إلى المرتبة المذكورة، ومبدئها ومقوّمها. و هى منطوية فيها، كانطواء الفرع فى الأصل، والمعلول فى العلّة. أو تحمل العقول التّفصيليّة على العقول المفارقة، أى: أرباب الأنواع، والعقول العرضيّة والتّفصيليّة: على العقل الكلّىّ، أى: العقل الأوّل، أو مطلق الكلّيّة الطّوليّة، فإنّها أيضاً أصل العقول العرضيّة، ومبدئها. فإنّها صادرة عنها بجهاتها المشاهديّة والحبّيّة والقهريّة والذّليّة والإشراقيّة، و نحوها، و إنّما حمله على ذلك، لأنّ من القائلين بالاتّحاد من ذهب إلى أنّ النّفس فى إدراكها للصّور العقليّة تتّحد مع العقل الفعّال، ومراده من الاتّحاد أيضاً، هوالاتّحاد مع الوجود الرّابطىّ والإضافة الإشراقيّة النّوريّة للعقل الفعّال. أو انطواء وجودها فى وجوده الجمعىّ البسيط، ونقطة رأس مخروطه الرّفيع الأعلى، بنحو الوحدة والبساطة، كانطواء الصّور العقليّة التّفصيليّة فى العقل البسيط الإجمالىّ فى كتاب النّفس. فأراد أن يشير إلى أنّ مأخذ القولَين واحد، و مآلها إلى أصل فارد.

وقال أيضاً فى الحاشية: «وممّا يؤيّد ذلك التّبدّلات» الخ. إنّما جعلها مؤيّدة، لأنّ الدّليل النّقلىّ، القابل للتّأويل، لايصير دليلاً فى العقليّات ما لم يعاضده الدّليل العقلىّ، أولاينافيه.

إن قلت: تصحيح ماورد فى هذا الباب ليس بمنحصر فى الذّهاب إلى اتّحادالعاقل بالمعقول، بل يمكن تصحيحه مع القول بالعلم الارتسامىّ. وذلك، بأن يجعل ملكة اتّصال النّفس بالعقل الفعّال، المفيض لهذه الصّور، بعون الله و حوله و قوّته، باقية عند ارتحال النّفس إلى عالم الملكوت ودارالقرار. فيفيض عليها صور تلك المعقولات، أو تنحفظ فيها صورها، من جهة بقاء ذاك الاتّصال و الارتباط الوجودىّ، فتصير جهاتاً لخلّاقيّة النّفس لما يناسب تلك الصّور، من النّعيم السّرمدىّ، أوالعذاب الأبدىّ.

قلت: أوّلاً، الصّور المفاضة، من العقل الفعّال على النّفوس الإنسانيّة، بعد

ارتحالها إلى عالم الملكوت ، ليست ممّا يناسب نشأة الحركة و الزّمان ، و الموجودات الغير القارّة ، حتّى تصير منشاء لخلّاقيّة النّفس ، بالنّسبة إلى الصّور المذكورة ، بل المفاض منه ما يناسب جوهر ذاتها ، من الكلّيّات الثّابتة[1] . وثانياً ، لولم تصر تلك الملكات ذاتيّة للنّفس ، وجوهريّة لها ، ولم تتّحد بما ذكر من الصّور ، لم تكن ملائمة لجوهر ذاتها وسنخ حقيقتها ، بحيث تتنعّم أو تتعذّب بها ، ذاتاً وحقيقة وأيضاً ، لم يتحقّق سبب خلود لها فى العذاب الأبدىّ والعقوبة السّرمديّة . لأنّها ، إذا كانت تلك الملكات عرضيّة ، وكلّ عرضىّ يزول ، والقسر الدّائم غير جائز فى العناية الرّبانيّة ، فيجب زوال موجب العذاب ، والأوّل إلى الرّحمة الأزليّة الإلهيّة . بل يمكن أن يجعل هذا الأمر دليلاً آخر على إثبات الحركة الجوهريّة ، واتّحاد العقل بالمعقول ، فافهم ، « وَلاتَكُنْ مِنَ الْغافِلينَ »[2] . ولنا حاشية مبسوطة فى هذا الباب ، ذكرناها فى تعليقاتنا على الأسفار ، فليراجع إليها .

فإن قلت : قد أفاد صدر متألّهة الإسلام فى الأسفار ، فى الفصل الّذى عقده لبيان كيفيّة ربط الحادث بالقديم ، ما ملخّصه : أنّ كثيراً من الأشياء ليس معقوله مشاكلاً مع محسوسه ومتخيّله . وذلك ، مثل الزّمان ، والحركة ، والمقدار ، وأمثالها . حيث أنّ المعقول منها كلّىّ باتّ ثابت ، ليس مصداقاً لعدم القرار ، و التّجزّى ، والتّجدّد ، والتّصرّم ، بالحمل الشايع ، بل لو سألتَ الحقّ : جميع الوجودات الشّخصيّة والهويّات الوجوديّة ، حكاياتها الذّهنيّة وصورها الإدراكيّة ، لاتطابق مع المحكىّ عنها فى الآثار والأنوار ، حيث أنّ الوجود العينىّ ، والتّقرّر الخارجىّ ، ممّا لايمكن حصولها ـ بهويّاتها العينيّة ، وحقايقها الخارجيّة ، المتقرّرة فى صفحة الآفاق ـ فى صفحة النّفس . فكلّ ما يحصل منها ، فى مدارك النّفس ومجاليها الإدراكيّة . لايشاكلها فى الاثر ، ولايوافق الخبر الخبر ، و إن طابقها فى المهيّة . وعلى ماحقّقه ، قدّه ، لاتكون الصّور الإدراكيّة ، الحاصلة من تلك الأمور ، متّصفة بالتّجدّد والدّثور واللّاقرار ، حتّى يصحّ ما أفاده ، قدّه ، من

---

١ ـ « من الصور الكلية الثابتة القارة » ، خ ل.

٢ ـ الاعراف (٧) ، ٢٠٥ .

صيرورة التّبدّل والتّجدّد، ذاتيّاً للنّفوس المدركة لتلك الصّور، بالبيان الّذى أفاده فى الحاشية.

قلت: أوّلاً، ما أفاده صاحب الأسفار، قدّه، إنّما هو فى المدركات العقليّة، لا الحسيّة والخياليّة، كما صرّح به فى ذلك الفصل. والقائل بالاتّحاد، إنّما يقول به فى جميع الإدراكات النّفسانيّة، إلّا أنّه، لمّا كانت نشأة النّفس النّاطقة، والكلمة الإلهيّة، و الرّوح الأمرىّ، من حيث أمريّتها وتجرّدها التّام الكامل، غير ملائمة للخياليّات و الحسيّات، وهى بالنسبة إليها بالمنظر الأعلى والأفق الأرفع، جعلت خلّاقة فعّالة بالنّسبة إليها. وذلك بخلاف العقليّات، الّتى هى فى أفق النّفس و مشاكلة مع ذاتها المرسلة الكلّيّة. فلذلك ذهبوا إلى اتّحادها معها، من جهة المجالسة الذّاتيّة، والمشاكلة الوجوديّة. و إلّا، فالخلّاقيّة الإيجاديّة لاتتحقّق بدون تقرّر أصل هذه الصّور المجعولة للنّفس فى المجالى الإدراكيّة الخياليّة والحسّيّة فى حاقّ ذات النّفس وقرار مكين الرّوح: بحكم أنّ معطى الشّىء ليس فاقداً له. و إذا حصل لك التّصديق والاعتراف بأنّ الصّور الخياليّة و الحسّيّة، الّتى تحصل فى مشاهد النّفس، من الحركة والزّمان وأمثالها، تصير متّحدة مع النّفس بالتّفصيل الذّى مرّ ذكره، يظهر لك صحّة ما أفاده المصنّف، قدّه، كما لايخفى.

وأمّا ثانياً، ما أفاده صاحب الأسفار، قدّه، لاينافى ما حقّقه المصنّف. لأنّ صيرورة تلك الصّور العقليّة، والمهيّات الكلّيّة، منسلخةً عن آثارها المادّيّة وحدودها الوجوديّة، إنّما هى فى مقام انطواء كثرتها فى أحديّة النّفس، ووحدتها، و بحسب وجودها فى الصّقع الشّامخ العقلىّ. فإنّ وجودها فى هذا الموطن الرّفيع الشّامخ، على ما يناسب هذا المشهد الشّريف. وأمّا فى مقام الوحدة فى الكثرة، و بروزها عن باطن ذات النّفس فى يوم تبلى السّرائر، فيظهر آثارها و خواصّها فى نشأة الملكوت الأسفل، وعالم المثال الصّعودىّ، بالصّور المناسبة لها، والملائمة إيّاها. ذلك، كما أنّ انطواء بساط وجودات الأشياء فى الوجود الأحدىّ القيّومىّ، وظهورها فى الحضرة الأحديّة، والواحديّة الأسمائيّة،

لیس بحیث یترتّب علیها آثارها الخارجیّة الفرقانیّة . بل ظهورها فیها ، علی حسب ما یناسب ذلک المقام الشّامخ ، ولکن عند بروزها فی حضرة الفیض المقدّس ، والنّفس الرّحمانیّ ، تصیر بحیث تترتّب علیها آثارها المطلوبة ، وخواصّها المرغوبة ، ویبرز ما کمن فیها من اللّوازم الوجودیّة والخواصّ النّفس الامریّة ، علی حسب مایناسب نشأة الأعیان وعالم الخارج ، فافهم ، إن کنت من أهله !

فى تعريف المعقول الثّانى و بيان الاصطلاحين فيه

قوله ، قدّه : «**غرر فى تعريف المعقول**» الخ ٢/٣٤ .

أقول : البحث عن المعقولات الثّانية ـ الّتى لايحاذيها شىء فى الخارج ، سيّما المعقولات الثّانية المنطقيّة . فى الفلسفة الأولىٰ ، الّتى موضوعها الموجود المطلق ، بما هو موجود ـ إمّا من جهة أنّ لها حظّاً من الوجود العينىّ ، على ما حقّقه صدر المتألّهين ؛ قدّه ، و إمّا من جهة أنّ المراد من الموجود مطلق الموجود ، الأعمّ من الذّهنىّ والخارجىّ . و ذلك ، كما أنّ البحث عن العدم والمعدوم ، إنّما هو من جهة وجود مفهومهما فى الأذهان . مع أنّ حظّ تلك المعقولات من التّقرّر و الوجود ، أوفىٰ و أكمل من المفهومات العدمية . لأنّها أحكام الموجودات ، و أحوالها النّفس الأمريّة ، بخلاف العدم و المعدوم ، كما هو واضح لايخفىٰ .

قوله : «**أى فى عقلنا**» الخ ١٠/٣٤ .

إشارة إلى أنّ كلمة «با» هيهنا بمعنى «فى» . فإنّه أحد معانيها ، كما أشار إليه ابن مالك بقوله :

بالبا استعن ، و عدّ ، عوّض ، ألصق

و مثل مع ، و عن ، و فى ، بها انطق

قوله : «**و ساير موضوعات المنطق**» الخ ١٣/٣٤ .

أقول : و ذلك مثل الجزئيّة و القياسيّة ، و الاقترانيّة و الاستقرائيّة والتّمثيليّة و نحوها .

فإن قلت : الجزئيّة المنطقيّة وصف الأشياء الخارجيّة ، و الموجودات العينيّة ، الّتى هى عين التّشخّص و الهذيّة ، بمقتضى أنّ الشّىء مالم يتشخّص، لم يوجد . و هى[1] بوصف الجزئيّة ، ممّا لا يمكن أن يوجد فى الذّهن ، حتّى تعرضها الجزئيّة فيه ، فكيف جعلت الجزئيّة من المعقولات الثّانية المنطقيّة ؟

قلت : كون المفهوم ، بحيث يمتنع فرض صدقه على كثيرين ، أو لا يمتنع ، من خواصّ الموجودات الذّهنيّة . إذالمفهوم بما هو مفهوم لا يمكن أن يوجد فى الخارج . فعروض الجزئيّة و اتّصاف المفهوم بها إنّما هو فى الذّهن . و أمّا عدم إمكان حصول الجزئيّات ، بماهى جزئىّ فى النّفس ، فلا ينافى ذلك . لأنّ امتناع حصولها فيها إنّما هو بحسب هويّاتها الخارجيّة ، لا بما هى مدلولة للألفاظ ، و ما يفهم منها عند إطلاقها ، بالنّسبة إلى العالِم بوضعها لها ـ و بعبارة أخرى . الحكم بامتناع فرض الصّدق على الكثرة إنّما هو على الموضوعات الحاصلة فى النّفس . فإنّ وجود الموضوع ، بما هو موضوع ، و كذا المحمول ، بما هو محمول ، و كذا الحمل و الصّدق ، إنّما هو فى موطن الأذهان ، فكذا الجزئيّة ، الّتى هى عبارة عن امتناع فرض الصّدق على الكثرة ، من عوارضها الذّهنيّة ، كمالايخفى[1] . و لذا اتّصافها بها إنّما يكون عندحصولها فى الأذهان ، لافى الأعيان فمعنى كون الزيد جزئيّا : أنّه ، إذا لاحظه النّفس و ادركت مفهومه ، حكمت بأنّ مفهومه ممّا يمتنع فرض صدقه على الكثرة ، لا أنّه ، مع قطع النّظر عن حصول مفهومه فى النّفس ، يكون كذلك خارجاً ، كما لا يخفى[1] .

فإن قلت : قوله : «فى عقلنا» الخ يدلّ على أنّ قيام الأشياء بالنّفس حلولىّ عنده مع أنّه صرّح بخلاف ذلك فى مبحث الوجود الذّهنىّ .

قلت : أوّلاً ، ما أفاده هنا إنّما هو على مذاق القوم ، و ذاك التّعريف أيضاً منقول عنهم . و ثانياً ، المراد أنّ موطن العروض ، بالنّسبة إلى موضوعاتها المتّصفة بها ، إنّما هو فى العقل ، و ذلك لاينافى أن يكون حصولها فى النّفس بطريق الخلّاقيّة و الفعاليّة ،

---

۱ ـ أى : «الاشياء الخارجية».

كما لا يخفى[1] ، فتدبّر !

قوله : «و الجزئىّ ليس معرّفاً» الخ ۱۵/۳۴.

أقول : و ذلك ، لأنّ التّعريف بالمهيّة ، و للمهيّة . و المهيّة إنّما تطلق على الصّور الكلّيّة ، دون المفاهيم الجزئيّة . و لأنّ التّعريف إنّما يكون بالحدود و الرّسوم ، و مقسمها : المقول فى جواب « ماهو » ، الّذى هو كلّىّ. والجزئىّ بما هو جزئىّ ، غير ممكن الحصول فى العقل . و أيضاً ، هو لدثوره و تبدّله ، لا يمكن أن يصير مقصوداً فى باب المعرّفات و التّعريفات . و أيضاً ، تعريف الكلّيّات ممّا يغنى النّفس ، عن تعريف الجزئيّات . و لكونها غالباً مرهونة بالعوارض المادّية ، الغير الملائمة لذاتك الأتمّ ، لا يفيدك معرفتها كمالاً فلسفيّا .

فإن قلت : إن كان الأمر ، كما قلت ، بأن كان السّؤال بما هو عن الكلّيّات ، فكيف جعل الحكماء النّوع مقولاً على الكثرة المتّفقة بالحقيقة ، الّتى هى الأشخاص الجزئيّة غالباً .

قلت: المسؤول عنه ، بماهوفيها ، إنّما هى مهيّاتها الكلّيّة ، وحقيقتها النّفس الأمريّة ، لاهويّاتها الشّخصيّة ، كما هو واضح جدّاً .

قوله : «لأنّه إذا عقل عارضاً» الخ ۶/۳۵ .

إنّما قيّده بذلك ، لأنّه قد يعقل ، من حيث هو هو ، لامن حيث كونه عارضاً لشىء ، كما أنّه قديعقل مفهوم الكلّيّة المنطقيّة ، لامن حيث عروضها للمفاهيم والكلّيّات العقليّة ، مثل الحيوان و الإنسان مثلاً . ولكنّها إذا عقلت ، من حيث كونها عارضة لا تعقل إلّا عارضة لمعقول آخر ، فتدبّر !

قوله : « و أن لا تكون من الأمور العامّة » الخ ۱۳/۳۵.

قال قدّه فى وجه ذلك فى الحاشية : « لأنّه إذا لم يكن عروضها » الخ . أقول توضيح ذلك أنّه ، لوكان العروض فى الخارج ، يجب أن يكون المعروض ، فى حدّ ذاته ، خلواً عن العارض . و إلّا يلزم من عروضه له ، تحصيل الحاصل بغير ذلك الحاصل ،

أو الدّور و التّسلسل . مع أنّه ، لو لم يكن فى ذاته خِلواً عنه ، لم يكن عارضاً عليه ، هذا خاف . و يلزم عليه ، أن لايكون الشّيء الخارجىّ ، فى حدّ ذاته ، شيئاً ، و أن لاتكون الشّيئيّة من الأمور العامّة .

وأمّا قوله (فى الحاشية) «و ليس المراد» الخ (ص ۳۵) ، فدفع لتوهّم أنّ لزوم نفى العموم من طرف الضّميمة ، لامن طرف المنضمّ إليه : بأن يقال ، الشّيئيّة المنضمّة إلى مثل الإنسان و الفرس و البقر ، و أمثالها فى الخارج ، يكون ـ لمكان وجودها الخارجىّ و مساوقة الوجود مع التّشخّص خارجاً ـ خاصّاً جزئيّاً ، فلا يكون من الأمور العامّة . فدفع هذا الحسبان و التّوهم ، بأنّ نفى العموم على تقدير الانضمام والعروض الخارجىّ ، لايمكن من طرف الضّميمة . لأنّ عموم الشّيئيّة إنّما هو بحسب مفهومها ، لا من حيث وجود مفهومها فى ضمن أفرادها . و هى إذاكانت ضميمة خارجيّة ، كانت خصوصها من جهة أفرادها ، و عمومها من جهة مفهومها الصّادق على أفرادها ، ولامنافاة بينهما أصلاً بل كلّ عامّ يجب أن يكون كذلك . ومثال ذلك ، كما فى البياض ، فإنّ عروضه على الجسم فى الخارج ، و هو باعتبار أفراده خاصّ ، و باعتبار نفس مفهومه من الكلّيّات و المفاهيم العامّة .

أللّهمّ ، إلّا أن يكون المراد أنّه حينئذ لايكون صادقاً لأفرادها الخارجيّة ، الّتى هى عبارة عن تلك الضّمائم . لأنّها [۱] لو كانت مصداقاً للشّيئيّة فى الخارج ـ و المفروض أنّ كلّ ما هو مصداق لها عيناً ، يكون عارضاً لها عيناً ـ فيجب أن يكون عارضاً لتلك الضّميمة ، المتأصّلة أيضاً . و اللّازم منه أن لاتكون تلك الضّميمة من دون عروضها شيئاً ، مع أنّه ننقل الكلام إليه ، فيدور أو يتسلسل . و لكن ذلك الحسبان و التّوهّم فاسد جدّاً ، حيث أنّه يمكن أن يقال ، من قبل الذّاهب إلى العروض الخارجىّ ، بأنّ ذلك إنّما هو بالنّسبة إلى غير أفرادها الذّاتيّة . و أمّا بالنّسبة إليها ، فهى أشياء بذاتها لامن جهة عروض الشّيئيّة عليها ، فتدبّر !

---

۱ ـ أى : «أفرادها الخارجية» .

قوله (فی الحاشیة) : و إن لم یکن شیئاً منها ، لزم الثّالث ؛ و هذا هو الخلو فی الواقع» الخ (ص ۳۵) أی لیس هذا الخلو باعتبار مرتبة المهیّة من حیث هی ، حتّیٰ یقال بجوازه . من جهة أنّ عدم جواز خلو الشّیء عن النّقیضین ، أو ما فی حکمها ، إنّما هو بحسب الواقع ، لا بحسب مرتبة من مراتبه ، بل هذا الخلو باعتبار نفس الأمر و باعتبار التّحقّق الواقعیّ النّفس الأمریّ ، الّذی لا یمکن الخلو عنهما فیه ، أصلاً .

فی أَنّ الوجود مُطْلَق و مُقَیَّدٌ، و کذا العَدَم

قوله : «فی أنّ الوجود مطلق» الخ ١٧/٣٥.

المراد من الإطلاق و التّقیید: أعمّ من الإطلاق و التّقیید، بحسب المفهوم والوجود. و لکنّ الإطلاق السّعیّ الإحاطیّ لایجری فی العدم، کما هو واضح ظاهر. و لذلک خصّ القسمة إلی الإطلاق و التّقیید، فی العدم، بالمفهوم. إذ لا حقیقة عینیّة له، حتّی یتّصف بالإطلاق و التّقیید المفهومیّ و الوجودیّ، باعتبار حقیقته بالمعنی المقابل للمفهوم، أوالمقابل للظّلّ. لکن هی بالمعنی المقابل للظّلّ لایتّصف بالتّقیید، إلّا بلسان: «ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیتَ»[1]، فتدبّر!

قوله : «الجامع لکلّ الوجودات بنحو أعلی» الخ ٧/٣٦.

أقول : المراد هنا بحقیقة الوجود، الحقیقة فی قبال الظّلّ، بقرینة قوله : «الجامع لکلّ الوجودات». لأنّه، لو کان المراد بهاالفیض المقدّس، أو الأعمّ منه، ومن الفیض الأقدس، المعبّر عن المعنی العامّ بالرّحمة الرّحمانیّة، و الوجود العامّ، لما کان قوله هذا فی محلّه. إذ لیس الوجود، بهذا المعنی، جامعاً لکلّ وجود، إلّا أن یکون المرادالجامعیّته النّسبیّة اوجامعیّتهلکلّ وجود، دونه، أی لغیروجود الواجب، تعالیٰ شأنه. أویکون المراد جامعیّته. بالمعنیّ الأعم من الاحاطة و الحکایة، أو الأعمّ من الجامعیّة بالأصالة أوبعین[2] جامعیّة الحقّ من أجل فنائه التّامّ فیه، تقدّست أسمائه، و فی کلّ تکلّف.

ثمّ أنّ المراد من جامعیّة وجود الحقّ، لکلّ وجود بنحو أعلی، ما مرّ شرحه کراراً، فراجع إلی ما مرّ ذکره سابقاً!

---

١ ـ الانفال (٨)، ١٧.

٢ ـ «بتبع»، خ ل.

فى أحكامٍ سَلْبيّة لِلوُجودِ

قوله : «**فى أحكام سلبيّة للوجود**» الخ ٨/٣٦ .

هذه الأحكام السّلبيّة بالنّسبة إلى الوجود بمنزلة الصّفات الجلاليّة بالنّسبة إلى حقيقته . و هذه الأحكام ، بعضها راجع إلى مفهومه ، و بعضها إلى حقيقته ، بِكِلا معنييها .

قوله : «**نعم مفهومه عرض ، أى عرضى**» الخ ١١/٣٦ .

أى عارض فى التّصوّر ، بالنسبة إلى المهيّة ، فى ظرف التّخلية و التّعمّل الشّديد ، بالتّفصيل الّذى مرّ ذكره . و قد مرّ أيضاً الفرق بين الخارج المحمول ، و المحمول بالضّميمة ، و دليل كونه غير محمول بالضّميمة ، كما فى الشّيئيّة و أمثالها .

قوله : «**والوجود ليس وجوديّا**» الخ ١٧/٣٦ .

أى : ما له وجود زائد عليه . لأنّه على ما مرّ موجود بنفس ذاته ، لا بوجود زائد عليه .

قوله : «**و لا غاية البُعد و الخلاف**» الخ ١٧/٣٦ ـ ١/٣٧ .

أقول : و ذلك ، لأنّ نوره وسع كلّ شىء ، حتّى نقيضه و مقابله ، كما مرّ شرحه سابقاً . ولأنّه ، لو تصوّر غاية الخلاف بينه و بين مفهوم ، فإمّا أن تكون بينه و بين المهيّة ، أو بينه و بين العدم . و المهيّة ، و إن كانت غير مجانسة معه بوجه ، إلّا أنّها فانية فيه ، متّحدة معه وجوداً ، فلا يمكن أن تكون بينه و بينها غاية الخلاف . و العدم قد عرفت أنّه مشمول نوره ، فى الوجود الذّهنىّ باعتبار مفهومه . فقوله : « و لذا تخلية

المهیّة » الخ إشارة إلی عدم حصول غایة الخلاف بینه و بین المهیّة ، و أنّ نوره الفعلیّ نافذ فی أعماق الأشیاء : « وَهُوَ الَّذی فِی السَّماءِ إله » الآیة[1] .

قوله : « و الوجود لا مهیّة نوعیّة » الخ ۲/۳۷.

أقول : لأنّ الوجود لیس من سنخ المهیّة ، فلا مهیّة له أصلاً ، نوعیّة کانت ، أو غیرها . و قد مرّ أنّه ، لیس بنوع و لا جنس ، ولاعرض عامّ ولاخاصّ ، ولا کلّی ولاجزئیّ ، ولیس له جنس ولانوع ، و بالجملة : کلّ ماهو من عوارض المهیّة وأحکامها و ما مقسمها شیئیّة المهیّة ، کما مرّ تفصیله .

قوله : « بل لا ثانی له » الخ ۳/۳۷.

لمّا کان هذه الأحکام ثابتة للوجود ، من حیث حقیقته بالمعنی الأعم ، فیصدق فیها أنّها لا ثانی لها .

أمّا الحقیقة فی قبال الظّلّ ، فکونها لا ثانی لها ظاهر ، لأنّها واجب الوجود بالذّات ، الواجب من جمیع الجهات و الحیثیّات ، المحیط بکلّ شیء ، و لیس وراءها شیء ، حتّی یتصوّر لها ثانٍ فی دار التّحقّق . لأنّه ، لیس فی الدّار غیرها ، وغیرظهوراتها و أفیائها ، شیء . و أمّا الحقیقة فی قبال المفهوم ، الّتی أتمّ مصادیقها ، بعد الحقیقة بالمعنی الأوّل ، الفیض المقدّس و النّفس الرحمانیّ ، فلأنّ الحقیقة بالمعنی الأوّل أصلها و تمامها ، فهی لیست بثانیة لها . و المهیّة و العدم لیسا شیئاً ، حتّی یکونا ثانیاً لها . أمّا العدم ، فواضح ، و أمّا المهیّة ، فهی فانیة فیها ، فناء الّلا متحصّل فی المتحصّل ، و لا شیئیّة لها ، فی قبالها . و المراتب الوجودیّة ، و الدّرجات النّوریّة ، الّتی ظهرت من انبساطها وسعتها ، فهی لایمکن أن تکون ثانیة لها ، إذ لاقوام لها دونها .

و بالجملة ، کما أنّه لایتصوّر التّکرّر ، و الثّانی لحقیقة الوجود فی قبال الظّلّ ، لایتصوّر التّکرّر و الثّانی لظلّها التامّ . بعین الدّلیل ، الّذی یدلّ علی عدم تصوّر الثّانی و التّکرّر ، لأصلها و تمامها . وکما أنّ الحقیقة ، بالمعنی الأوّل ، صرف الوجود و تمامه

---

۱ ـ الزخرف (۴۳) ، ۸۴ .

فكذلك ، ذاك الظّهور الظّلّى الوجودىّ لها ، بحكم : «ألم ترَ إلىٰ ربّك»[1] الآية . صرف النّور و الوجود ، من جهة كونه فانياً فى الحقيقة ، بالمعنى الأوّل و تبعها . بل هو صرف ، بعين صرافتها و سذاجتها ، كما لا يخفى .

قوله : «**ثمّ لمّا كان وجه السّلوب الأُخر**» الخ ۹/۳۷.

أقول : وجه ظاهريّة السّلوب الأُخر ، أنّ مرجعها إلى سلب المهيّة ، أو الإمكان عن حقيقة الوجود ، بأىّ معنى كان . و عدم اتّصافها[2] بها واضح جدّاً . و هذا بخلاف نفى الأجزاء عنه : حيث أنّ كثيراً من أرباب البحث والنّظر ، زعموا ، أنّ إثبات الأجزاء غير ملازم لثبوت المهيّة ، أو الامكان لها ، من جهة حسبان أنّ الاحتياج إلى الأجزاء . غير مستلزم للإمكان مع أنّ نفى الامكان للحقيقة ، بالمعنى الشّامل للفيض المقدّس و الأقدس ، لم يكن بيّناً عندهم ، بل كان[3] بأحد معانى الإمكان غير جائز عنه .

وكان المقصود ، هنا ، إثبات بساطة حقيقة الوجود مطلقاً ، بل مراتبها و درجاتها من حيث كونها موجودة و مرتبة منها ، كما أنّ صدر متألّهة الإسلام عمّم البحث بقوله : «فصل فى أنّ الوجودات حقايق بسيطة» الخ . و لم يكن إثبات البساطة ، بالمعنى المنظور ظاهراً من نفى المهيّة عن حقيقة الوجود ، بل كان محتاجاً معه إلى بيان زائد ، فلذلك جعل هذا البحث غير ظاهر و استدلّ عليه ، بقوله : «و كذا لا جزء له» الخ .

قوله : «**اذ النّسبة بين المشخّص و الطّبيعة النّوعيّة**» الخ ۲/۳۸.

أى : كانت النّسبة بين المشخّص و الطّبيعة النّوعيّة ، النّسبة بين الفصل والطّبيعة الجنسيّة ، من حيث أنّ احتياج النّوع إلى المشخّص له ـ سواء كان[4] أنحاء الوجودات ، أو العوارض المسمّاة عندهم بالمشخّصات ، أو شيئاً آخر ، ممّا جعلوه من المشخّصات ـ

---

۱ ـ الفرقان (۱۵) ، ۴۵ .

۲ ـ أى : «اتصاف حقيقة الوجود» .

۳ ـ أى : «كان نفى الامكان» .

۴ ـ أى : «سواء كان المشخص» .

ليس فى قوام ذاته و تجوهر حقيقته ، بل فى وجوده ، و تحصّله الشّخصىّ ، فى موطن الأعيان ، لا فى الاشارة العقليّة ، إلّا أنّ الفرق بينه و بين الجنس هو أنّ إبهام الجنس ، فى الاشارة العقليّة ، و فى الوجود العينىّ ، أيضاً ، ولكن إبهام النّوع ، إنّما هو ، بحسب الوجود الشّخصىّ ، فى ضمن الأفراد فى الأنواع الغير المنحصرة الأفراد . فلو كان حقيقة الوجود نوعاً ، لاحتاجت إلى مشخّص غير ذاتها . لأنّها تصير حينئذ مهيّة كلّيّة ، و كلّ مهيّة كلّيّة لا يمكن أن تتشخّص بذاتها ، و إلّا لم تكن مهيّة كلّيّة . وفرض كونها منحصرة فى فرد واحد ، مع أنّه غير مطابق للمقام ، من جهة ذهاب بعضهم إلى تكثّر أفرادها ، لاينفى احتياجها إلىٰ مشخّص غير ذاتها . غاية الأمر ، يكون المشخّص لازماً لمهيّتها ، كما لايخفى ، ويكون احتياجها إلى المشخّص ، من جهة كونها نوعاً فى مهيّتها ، لافى وجودها . ومن حيث أنّ مهيّتها عين الوجود و الإنّيّة ، يصير مقوّم وجودها بعينه مقوّم ذاتها و حقيقتها ، فيلزم ما قيل من انقلاب المقسّم إلى المقوّم ، هذا خلف .

فإن قلت : ما أفدته ، إنّما يصحّ و يتمّ ، لو لم نجعل حقيقة الوجود نوعاً ، لأنّها لو فرضت كذلك ، كانت مهيّة كلّيّة ، كما اعترفت به . و كلّ مهيّة كلّيّة ، مقوّم ذاتها ، غير مقوّم وجودها ، فلايتمّ ماادّعيت : من أنّه يلزم أن يكون على ذاك التّقدير مقوّم وجودها ، بعينه ، مقوّم مهيّتها .

قلت : إنّ ماادّعيناه كان على فرض تسليم و تجويز أن تكون حقيقة الوجود متّصفة بالنّوعيّة ، مع قطع النّظر عن أنّ ذلك من خواصّ المهيّات الكلّيّة المقابلة للوجود . ولكن كون حقيقة الوجود ، على جميع التّقادير ، غير محتاجة إلى وجود زائد ، وكونها موجودة بنفس ذاتها ، ممّا لا يمكن إنكاره و صرف النّظر عنه ، أو تسلّم خلافه ، كما لا يخفىٰ . فلذا ما تحاشينا عن إلزام المحذور المذكور ، على تقدير تسليم جواز اتّصافها بالنّوعيّة .

فإن قلت : على تقدير كونها موجودة بذاتها تكون مشخّصة بذاتها أيضاً . مع أنّه على هذا التّقدير ، يكون مقوّم وجودها بعينه مقوّم ذاتها و حقيقتها ، فلايتمّ ما ذكر من

لزوم قلب المقسّم إلى المقوّم.

قلت: المقصود أنّه، يلزم على تقدير اتّصافها بالنّوعيّة الجمع بين المتنافيّين، و لزوم القلب على تقدير الجمع، فتأمّل! على أنّ الحقّ الاقتصار على عدم إمكان اتّصاف الوجود بلوازم المهيّات، و أحكامها و خواصّها: من النّوعيّة و الجنسيّة و نحوهما، فتدبّر! و هذا الإشكال مع جوابه يجرى فى فرض جنسيّته أيضاً، فتأمّل تعرف!

فی أنّ تکثّر الوجود بالمهیّات، و أنّه مقولٌ بالتّشکیک

قوله : «**غرر فی أنّ تکثّرالوجود**» الخ ٤/٣٨.

أقول : إنّ لحقیقة الوجود کثرتَین : إحدیهما الکثرة النّوریة ، الحاصلة لها من بسطها و ظهورها بالمراتب المختلفة ، و الدّرجات المتفاوتة ، من کونها رفیع الدّرجات ، ذا العرض المجید . و هذه الکثرة من لوازم تشکیکها الخاصیّ ، و الأخصّ الخواصیّ و ثانیتها الکثرة الظّلمانیّة ، الحاصلة من تشابکها مع الأعدام ، و امتزاجها مع المهیّات و تلوّنها بلون زجاجات القابلیّات . و الکثرة الأولیٰ ، لمّا کانت نوریّة ، حاصلة عند ظهورها بالمراتب الطّولیّة ـ و هی متّحدة ، ذاتاً و حقیقةً ، مختلفة ، ظهوراً ، کما قیل :

جان گرگان و سگان از هم جداست

متّحد جانهای شیران خداست

فهی غیر قادحة فی وحدتها الذّاتیّة الحقّة الحقیقیّة ، بل مؤکّدة لتلک الوحدة النّوریّة ، الوجودیّة . کما أنّ کثرة النّفس ، باعتبار ظهورها بالقویٰ الإدراکیّة ، و شؤونها الذّاتیّة ، من العلّامة و العمّالة ، لاتقدح فی وحدتها الکمالیّة التّمامیّة . و ذلک بخلاف کثرتها ، من جهة اتّحادها مع البدن الظّلمانیّ الجرمانیّ . فإنّها مانعة عن نیلها بکمالها العقلیّ ، و تجرّدها التّامّ الوجودیّ ، بخلاف الکثرة الثّانیة ، فإنّها موجبة لتشتّت نورها ، و تکثّر ظهورها ، و تفنّن بروزها ، و تکدّر شروقها . فهی الکثرة بالحقیقة و التّعدّد فی الواقع ، لابالمجاز و التّشبیه . فلذلک لم یعدّ ، قدّه ، الکثرة الأولیٰ من أقسام تکثّرها ، و خصّ الکثرة بالحاصلة من « کثرة الموضوع » .

و لمّا كان للموضوع إطلاقات عديدة ـ منها ، موضوع الأعراض ، أى : المحلّ المستغنى عن الحالّ ، و منها ، مقابل المحمول . و منها ، غير ذلك من المعانى الّتى تذكر فى محلّها ـ و ذهب بعضهم إلى أنّ نسبة الوجود إلى المهيّة ، نسبة العرض إلى موضوعه ، و ظنّ أنّ ذلك مستفاد من كلام الشّيخ ، و تلميذه : فى كتاب التّحصيل ، حيث أطلق على الوجود لفظ العرض ، تشبيهاً و مسامحة ، فسرّ ، قدّه ، الموضوع بما يقابل المحمول ، حتّى لا يذهب و هم السّامع إلى أنّ المراد به هنا : المعنى الأوّل .

وكون المهيّة موضوعاً ، و الوجود محمولاً عليها ، إنّما هو باعتبار مفهوم الوجود ، و ما يحصل منه فى الذّهن ، عند تصوّره له . لأنّه ، قد مرّ غير مرّة ، أنّ حقيقة الوجود و أصله ممّا لايمكن حصولها فى النّفس ، و أنّ ما يحصل منه فيها هى حكايته المنتزعة عن مراتبه و درجاته . و هى ، لكونها أمراً اعتباريّا انتزاعيّا ، تكون فى الذّهن وصفاً للمهيّة تابعاً لها ، محمولاً عليها . و إلّا ، لو نظرنا إلى الواقع و حقيقة الوجود ، و ما هو مصداق له حقيقةً و فى نفس الأمر ، لكان الأمر بالعكس . و لذلك قال صدر المتألّهين : إنّ معنى الإنسان موجود ، الوجود قد عرض له تعيّن الانسانيّة . فمرجعه إلى ثبوت المهيّة و حملها على الوجود ، لا ثبوت الوجود لها ؛ و قال بعض العارفين : من و تو عارض ذات وجوديم .

قوله : «**الميز إمّا بتمام الذّات**» الخ ١١/٣٨ .

قد مرّ أنّ هنا قسمين آخرين : أحدهما ، الميز بالإطلاق و التّقييد ، و التّعيّن و اللّا تعيّن . و الثّانى ، الميز بالأصليّة والعكسيّة ، و الشّيئيّة والفيئيّة . و قد ذكرنا شرح ذلك فيما سبق ، فراجع !

قوله ، قدّه : «**فاعلم أنّ كلّ المفاهيم . . . على السّواء**» الخ ٥/٣٩ـ٦ .

أقول : إنّ صدر متألّهة الاسلام ـ بعد ما ذكر الاختلافات ، الحاصلة بين أتباع الرّواقيّين و المشّائين ، فى باب عقده لبيان مشكّكيّة الوجود ، و أنحاء الاختلافات المتصوّرة له ، وكان منها اختلافهم فى جواز التّشكيك فى المهيّة و الذّاتىّ ـ أفاد فى هذا

الباب ، أنّ مراد المجوّزين للتّشكيك فى الذّاتىّ ، لو كان تجويزه فى المهيّات و المفاهيم ، من حيث هى هى ، فهو ممّا لاطائل تحته ، لأنّ التّشكيك فرع الوحدة الحقّة الحقيقيّة و السّعة الذّاتيّة ، و العرض العريض للحقيقة المشكّكة . و أنّىٰ ذلك للمهيّة السّرابيّة ، و المفهومات المبهمة الجوازيّة . و إن كان المراد تجويزه فيها ، باعتبار فنائها فى الوجودات و حكايتها عنها ، و سراية حكمها إليها ، فهو حقّ لا محيص عنه ، لأنّ السّعة النّوريّة ، و الانبساط الظّهورىّ ، حقّ طلق للوجود ، و رفيق شفيق له ، كمامرّ شرحه ، غير مرّة . فأراد مصنّف الكتاب متابعته ، قدّه ، فى هذه الحكومة بين الفريقين و رفع الخصومة عن القبيلتين ، فقال : «كلّ المفاهيم و المهيّات» الخ .

فإن قلت : قد ذكرت آنفاً ، أنّ التّشكيك على أنحاء مختلفة ، و أقسام متفاوتة عامّىّ و خاصّىّ ، و أخصّ الخواصّىّ ، و خلاصة خاصّة الخاصّىّ ، و صفاء خلاصة خاصّة[1] الخاصّىّ . و أنّ التّشكيك العامّىّ ، إنّما هو باعتبار تفاوت صدق المفاهيم المشكّكة على أفرادها و مصاديقها ، بالأوّليّة و الأولويّة ، و الأشدّيّة و الأضعفيّة ، و نحوها . و تحصل ، ممّا ذكر فيما سبق ، أنّ التّشكيك العامّىّ من خواصّ المفاهيم ، و أنّها ممّا يتّصف به حقيقة ، فكيف نفى عنها التّشكيك هيٰهنا ، حتّى عن مفهوم الوجود ، مع أنّ ذلك التّشكيك به حقيق ، و هو به يليق ؟

قلت : لا منافاة بين ما ذكر فى المقامين ، لأنّ المقصود ممّا سبق بيان أقسام التّشكيك و أنحائه ، مع قطع النّظر عن أنّ أيّها بالذّات ، أو بالعرض . و المقصود هنا بيان أنّ التّشكيك العامّىّ أيضاً يتّصف به المفاهيم ، من جهة الحكاية عن الوجودات و سراية السّعة الوجوديّة ، من الحقيقة إلى المفهوم ، الحاكى عنها ، المتّحد بها ، من جهة حكايته عنها ، وكونه ما به ينظر إليها ، لامافيه ينظر . و ذلك ، لأنّه ، بعد ماثبت سرابيّة المهيّات و المفاهيم ، و كونها مثار الكثرة و الاختلاف ، لاالوحدة والايتلاف ، فلا يتصوّر[2]

١ ـ بالاصل : « و خلاصة خاصى الخاصى » .

٢ ـ أى : « فلا يتصور التشكيك فيها » .

فيها ، مع قطع النّظر عن الحقايق الوجوديّة ، حتّى فى مفهوم[1] الوجود ، من حيث هو هو . فإنّه ، من هذه الحيثيّة ، حكمه حكم ساير المفاهيم و المهيّات ، من عدم الوحدة السّعيّة و اختلاف الظّهورات ، و تفنّن البروزات ، كما لا يخفى[1] .

۱ ـ بالاصل : «حتى مفهوم الوجود».

فی أَنَّ المعدومَ لَیس بِشیٍٔ

قوله : «**قد ساوق الشّیء**» الخ ١٢/٣٩ .

المساوقة ، قد تطلق على التّرادف فی المفهوم ، و الاتّحاد فی المصداق . و قد تطلق على الاتّحاد فی المصداق ، مع الاختلاف فی المفهوم . و الشّیئیة أیضاً ، قد تطلق على شیئیّة المهیّة ، و قد تطلق على الشّیئیّة الوجودیّة و قد تطلق على الأعمّ منهما . و الشّیئیّة ، بالمعنى الأوّل ، مساوقة مع الأَیس ، بالمعنى الأوّل ، و بالمعنى الثّانی والثّالث ، مساوقة معه [1] بالمعنى الثّانی ، لا بالمعنى الأوّل ، كما قال فی الشّوارق : «و لهم تردّد فی ترادف الشّیء مع الوجود ، و ذلك لإفادة حمل الوجود» الخ .

و مراده ، قدّه ، من الشّیء هیهنا ، الشّیئیّة بالمعنى الأوّل ، كما صرّح به . فیكون المراد من المساوقة المعنى الثّانی ، أیضاً ، بمعنى أنّ كلّ موجود شیء ، و كلّ شیء موجود ولو بالوجود الذّهنیّ . لأنّ القائلین بثبوت المعدومات لم یذهبوا إلى عدم مساوقة الشّیئیّة الوجودیّة مع الوجود ، فإنّه ، ممّا لم یتفوّه به جاهل ، فضلاً عن عاقل . لأنّ نفیها ملازم لتجویز نفی الشّیء عن نفسه .

قوله : «**لدینا**» ١٢/٣٩.

أی : معاشر الحكماء وكثیر من المتكلّمین . قال فی الحاشیة : «و الدّاعی لهم» [2] الخ .

---

١ - أی : «مع الایس».

٢ - و المحقق الطوس ، قده ، فی شرحه للاشارات ، جعل الداعی لهم الى القول به ، لزوم المحذورات التی ذكرها على مذهب المشائین ، بقوله و القول بتقرر لوازم ، الخ منه ، قده .

و قيل : إنّهم وقعوا فى القول بثبوت المعدومات ، من جهة نفيهم للوجود الذّهنىّ ، وقيل بعكس ذلك .

و صاحب الأسفار ، قدّه ، جعل العرفاء مشاركين معهم فى القول بثبوت المعدومات و جعل المخالفة بينهم فى أمر ، لادخل له فى أصل مذهبهم ، و هو ذهاب القائلين بثبوت المعدومات إلى ثبوتها ، خارجاً ، و ذهاب العرفاء إلى ثبوتها ، ذهناً . و لكنّ الحقّ ، كما صرّح هو به أيضاً فى مبحث العلم الرّبوبىّ ، من أنّ بين مشربهم و مشرب القائلين بثبوت المعدومات بوناً بعيداً ، و سنبيّنه ، إن شاءالله تعالىٰ ، فى مبحث العلم ، فانتظر !

قوله : «**المعنى الانتزاعى . . . لا المعنى القائم بالغير مطلقاً**» الخ ۵/٤٠-٦ .

أى سواء كان انتزاعيّا ، مثل الزّوجيّة ، و نحوها ، أوكان له ما بإزاء فى الخارج ، مثل البياض و السّواد ، و نحوهما .

قوله : «**فالذّات المقابلة للمعنيين**» الخ ٧/٤٠.

أى : قد تطلق فى قبال الصّفة ، بمعنى الأمر القائم بالغير ، الّذى ليس له مابإزاء فى الأعيان ، فيكون المراد منها [1] المعنى الغير الانتزاعىّ . و قد تطلق فى قبال الصّفة بمعنى الأمر القائم بالغير مطلقاً ، فيكون المراد منها الأمر الغير القائم بالغير.

قوله : «**فإنّها صفات للثّابت**» الخ ٨/٤٠.

أى : بناءً على مذهب القائلين بثبوت المعدومات ، و اتّصافها بالأحوال .

قوله : «**هذا على مذهب**» الخ ١٤/٤٠.

إعلم أنّ القائلين بثبوت المعدومات اختلفوا فى إثبات الأحوال ، فبعضهم قال بالأمرين جميعاً ، و بعضهم لم يقل بثبوت الأحوال . و القائلون منهم بالأمرين جميعاً ، بعضهم ذهب إلى القول باتّصاف المعدومات الثّابتة ، بالأحوال : مثل الجوهريّة و نحوها ، و بعضهم أنكر اتّصافها بها . و مراده ، قدّه ، أنّ هذا الإشكال يرد بناءً على مذهب

١ ـ أى : «من الذات»

الفريق الأوّل ، لا الفريق الثّانى و الثّالث .

قوله : «**و الثّالث النّقض بوجود الواجب**» الخ ١٣/٤١.

فإنّ وجوده ، تعالىٰ شأنه ، عين ذاته بناءً على مذهب الحكماء ، و جمع من المتكلّمين . فلو كان حالاً ، يلزم أن لايكون مبدء الموجودات بموجود وهو مُحال . و على مذهب من ذهب إلى زيادته عليها ، فهو أيضاً لا يقول بكونه من الأحوال ، من جهة لزوم أن يكون المبدء الفيّاض لكلّ وجود فاقداً للموجوديّة الحقيقيّة ، فتأمّل ! مع جريان الدّليل المذكور فيه .

قوله : «**لزم أن يكون المهيّة قبل الوجود**» الخ ١٤/٤١-١٥.

و ذلك ، لأنّ الحال صفة لما يكون موجوداً قبل اتّصافه بها . فيلزم عليه أن تكون المهيّة قبل اتّصافها بها موجودة ، و هو مُحال : من جهة لزوم تقدّم الشّيء على نفسه بالزّمان ، و التّسلسل فى الوجودات أو الدّور . لأنّا ننقل الكلام إلى وجودها قبل وجودها .

قوله : «**و منها أنّ الكلّىّ الّذى**» الخ ١٧/٤١.

إنّما قيّده بكونه له أفراد فى الخارج . لأنّ الكلّيّات الفرضيّة لايجرى فيها الدّليل المذكور ، كما لا يخفىٰ ، فتدبّر !

قوله : «**الطّبيعى لا يأبىٰ عن الشّخصيّة**» الخ ٣/٤٢ .

أى : عن الوجود فى ضمن الأشخاص .

قوله : «**و أيضاً قيام العرض بالعرض**» ٨/٤٢ .

إعلم أنّ المتكلّمين ذهبوا إلى عدم جواز قيام العرض بالعرض ، من جهة أنّ قيام الشّيء بالشّيء فرع استقلال المحلّ بذاته ، حتّى يتقوّم به شيء آخر . و العرض غير قائم بذاته ، فلا يمكن أن يصير محلّاً لشيء آخر . و ذهب الحكماء إلى جوازه ، لا بأن يقوم المحلّ بذاته ، ثمّ يقوم به الحالّ ، بل بأن يقوم بشيء آخر مستقلّ فى

الوجود، أعنى الجوهر ، ثمّ بتوسّطه يقوم العرض الآخر بالمحلّ المذكور . فيصير العرض حينئذ واسطة فى العروض لعرض آخر ، و ذهب بعضهم إلى جواز أن يصير العرض واسطة فى الثبوت ، بالنّسبة إلى اتّصاف الموضوع بعرض آخر ، لاواسطة فى العروض . و مراده ، قدّه ، هيٰهنا مذهب الحكماء ، أو الأعمّ منه ، و من المذهب المنقول أخيراً ، فأفهم !

فى عَدَم التَّمايُز و العِلّيّة فِى الأَعدام

قوله : «فى عدم التّمايز و العلّيّة» الخ ۱۱/۴۲.

إعلم أنّ الحكماء وكثيراً من المتكلّمين ذهبوا إلى تمايز الأعدام ، و اتّصافها بالعلّيّة و المعلوليّة . و ذهب جمع من أهل علم الكلام إلى نفى العلّيّة و التّمايز عنها . و استدلّ كِلا الفريقَين بما هو مذكور فى المطوّلات . و المصنّف ، قدّه ، أراد التصالح بينهما : بأن يرجع قول الفريق الأوّل إلى تمايزها بالعرض ، و قول الفريق الثّانى إلى نفى تمايزها بالذّات .

قوله : «إذاً بوهم ترتسم» الخ ۱۲/۴۲-۱۳.

فى تخصيص التّمايز بالارتسام فى الوهم إشارة إلى أنّ إدراك العقل ـ الّذى هو من عالم الوجودات الصّرفة و الأنوار البحتة ، الغير المشوبة بالعدم و الظّلمة ـ للأعدام و الأباطيل ، من جهة الإضافة إلى الوهم و شوبه بشوائب القوى الشّيطانيّة و المدارك الحيوانيّة ، لا بالذّات و من جهة كونه عقلاً منوّراً بنورالله ، تعالى . و بالجملة المدرك لها العقل المتوهّم ، لا العقل المنوّر . للزوم السّنخيّة و المجانسة بين المدرِك و المدرَك .

قوله : «و إن بها فا هوا» الخ ۱۷/۴۲ .

قال فى التّجريد : « و عدم العلّة علّة لعدم المعلول » الخ . و قد ظهر من كلامه قدّه ، العلّيّة الحقيقيّة بين الأعدام ، مع أنّه ، مناف للقول بعدم تميّزها بالذّات . فأشار ، قدّه ، إلى أنّ مراد القائل بالعلّيّة ليست العلّيّة الحقيقيّة ، بل التّقريبيّة . لأنّ العلّة تطلق حقيقة على جاعل الشّىء و مفيده التّقرر ، و الأيسيّة . و العدم ، من حيث أنّه عدم ، ليس بشىء مطلقاً ، حتّى يحتاج إلى علّة عدم ، أصلاً . كما قال أفلاطون

الشّريف الإلهيّ «الشّر أعدام» الخ . ومن حيث الإضافة إلى الملكات ليس بشيء حقيقة حتّى يكون متّصفاً بالعليّة حقيقة . و أيضاً عدم تحقّق علّة الوجود يكفى لتحقّق العدم و لا يحتاج إلى علّة و عليّة أخرى . فلو جعل عدم العلّة علّة لعدم المعلول، يلزم استغناء المعلول عن العلّة ، و هو محال ، فتأمّل !

قوله : «**فيقال سالبة حمليّة**» الخ ٥/٤٣ .

فإنّ المراد منها سلب الحمل و الملازمة ، و الإتّصال و الانفصال، لاقضيّة سالبة متّصفة بكذا ، كما لا يخفى . فلذلك ، فيما إذا فاهوا بالعلّية مرادهم ما أفاده ، قدّه ، و قد أفاد صاحب الأسفار ، قدّه ، فى المقام ما به تنحلّ شبهات أهل الكلام ، فراجع ! حتّى يظهر لك ما هو الحقّ فى المقام.

فى أَنَّ المَعْدومَ لا يُعادُ بِعينِه

قوله ، قدّه : «**فى أنّ المعدوم لايعاد بعينه**» الخ ۷/۴۳.

التّقييد بقوله بعينه ، من جهة أنّ ما امتنع وأقيم الدّليل على امتناعه ، و يكون مورداً للنّقض و الإبرام ، إنّماهو إعادة المعدوم بعينه ، و إلّا ، فالحق أنّ الموجود لا يصير معدوماً ، حتّى مثل الحركة و الزّمان ، من الأمور الغير القارّة . و على تقدير عدمه لايعاد ، لابعينه ، و لا لا بعينه . لمنافاته لسعة جود الحقّ ، وكون ذاته المقدّسة غير متناهية فى الشدّة الوجوديّة ، و فى كلّ كمال من كمالات الوجود و الوجوب ، الّتى من جملتها الخالقيّة و المفيضيّة . و أيضاً كلّ شىء ، من الأشياء الوجوديّة ، تحقّق و وجد فى أىّ موطن من المواطن و نشأة من النّشآت ، فهو على ما ثبت فى علم العرفان مظهر من مظاهر أسمائه الحسنىٰ و صفاته العُليٰا . و لمّا كانت أسمائه و صفاته ، علت آياته ، فوق مالا لايتناهى بما لا يتناهى ، فكذلك مظاهرها أيضاً غير متكرّرة ، و لا معادة بعد العدم لو فرض جواز طريان العدم عليها . و إلّا لزم تناهى أسمائه و صفاته ، المستلزم لمحدوديّة ذاته . و كذا ، كون كلّ شىء مظهر «ليس كمثله شىء»[1] ، يقتضى عدم جواز التّكرّر و الإعادة بعَينه ، أولا بعَينه ، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّ محلّ النّزاع ، فى جواز إعادة المعدوم ، مطلقاً و من جميع الجهات . و إلّا لو كان معدوماً من حيث الصّورة باقياً من جهة المادّة ، فيعاد ثانياً بإفاضة الصّورة الجديدة على المادّة الباقية ، فهو ممّا لم يقم دليل على امتناعه ، بل قام على جوازه ، بل وقوعه ، كما لا يخفىٰ.

قوله : «**و لا تكرار فى تجليه ، تعالى**» الخ ۱۱/۴۳.

۱- الشورى (۴۲) ، ۱۱.

و ذلك، لما قيل، أنّ التّكرار فى التّجلّى مستلزم للتّكرار فى المتجلّى. و بيان الاستلزام: هو أنّ التّجلّى صورة المتجلّى و ظهوره. فإذا كان المتجلّى متجلّياً بذاته و بجميع جهات ذاته، و التّجلّى واجداً لكلّ ما هو من لوازم كمال التّجلّى و جامعيّته فلو تكرّر ثانياً، فيلزم أن يتكرّر المتجلّى أيضاً، و إلّا لزم صيرورة الواحد إثنين، لأنّ صورة الواحد واحد.

و بعبارة أخرى، قد تقرّر فى مقارّه، أنّ العلّة الذّاتيّة يجب أن تكون حيثيّة العلّيّة الوجوديّة الذّاتيّة، المعبّر عنها بكون العلّة بحيث يفيض عنها المعلول و يصدر عنها، عين ذاتها القيّوميّة الوجوبيّة، ففرض تكرّر تجلّى تلك العلّة الذّاتيّة ملازم لتكرّر تلك الخصوصيّة الذّاتيّة، الّتى هى عين ذاتها. إذ بدون فرض تكرّر تلك الخصوصيّة لايمكن تكرّر التّجلّى، لأنّ الواحد بما هو واحد لايصير إثنين.

و ببيان آخر، لو فرضنا تكرّر التّجلّى، بدون تكرّر المتجلّى، فإمّا أن يكون مع بقاء الأوّل، أو بدون بقائه، فإن كان مع بقائه، فإمّا أن يمتاز المتكرّر عن الأوّل، أو لا يمتاز عنه، فأن امتاز عنه، فلا تكرار، و إن لم يمتاز عنه، فلا إثنينيّة. و على فرض الامتياز، فإن كان علّة الامتياز نفس الحيثيّة الصّدوريّة، فالمفروض أنّها واحدة، و الواحد، بما هو واحد، لايصير سبباً للإثنين، و لا سبباً لحصول الإثنينيّة و الامتياز. فلو لم تبق على وحدتها، ثبت ما قلنا: من استلزام تكرّر التّجلّى لتكرّر المتجلّى. و إن لم يبق التّجلّى الأوّل، مع تكرّره ثانياً، فإمّا مع بقاء الخصوصيّة على ما كانت عليها، فيلزم زوال المعلول مع بقاء علّته التّامّة. و إمّا بدون بقائها، فيلزم عودها، حتّى يعود التّجلّى و يتكرّر. فثبت أيضاً ماقلنا من الملازمة. و إن كان انعدام التّجلّى الأوّل لانعدام شرطه مع بقاء الخصوصيّة، فهذا مع أنّه، مستلزم لخلاف الفرض، من كون الخصوصيّة علّة تامّة له، مستلزم لما ادّعيناه. لأنّا ننقل الكلام إلى تكرّر ذلك الشّرط و حدوثه، حتّى ينتهى إلى تكرّر الخصوصيّة الذّاتيّة، الّتى هى عين ذات المعلول، فتدبّر!

ثمّ إنّه ، لو قطع النّظر عمّا قيل من التّكرار ، فقد دريت أنّ مقتضى عدم تناهى أسماء الحقّ و صفاته ، تقدّست آياته ، وسعة جوده و فيض وجوده ، عدم جواز التّكرار فى تجلّيه ، تعالىٰ . مع أنّه ، لو جاز التّكرّر فى التّجلّى ، لم تقف سلسلة التّجلّيات المتكرّرة إلى حدّ . لأنّه لو جاز انعدام الشّىء بعد الوجود ، و جاز أن يعود بعد العدم مكرّراً ، لوجب فى سنّة جود الحقّ إيجاد كلّ معدوم بعد عدمه ، بنحو التّكرّر ، وهكذا إلى ما لانهاية له ، و هو ممتنع محال جدّاً ، فتدبّر !

قوله : «**و فى كلّ آن له شأن جديد**» الخ ۱۱/۴۳.

استشهاد بقوله ، تعالىٰ «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ»[1] . والمراد من هذه الشّؤون هى الشّؤون الّتى يبديها الحقّ ، لا مايبتديها ، إذ جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة . و المراد من اليوم فى كلامه ، تقدّست أسمائه ، الأيّام الرّبوبيّة ، الّتى هى «كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»[2] و هى مدارج نزول الفيض المقدّس ، و النّفس الرّحمانى ، و مجالى بروز نور شمس ذات الحقّ من أفق حضرة الأحديّة و الواحديّة الأسمائيّة ، أعنى حضرة اللّاهوت و الجبروت والملكوت والنّاسوت ، و الكون الجامع الّذى من مدارج صعوده . و لكن يكون عروجه فى اليوم الإلهىّ ، الّذى تعرج إليه الملائكة و الرّوح و مقداره كخمسين ألف سنة مما تعدّون[3] . و إنّما بدّله بالآن ، للإشارة إلى أنّ الآن السّيّال الّذى هو الفيض الإلهىّ ، و الحقيقة المحمّديّة ، روح هذه الأيّام الرّبوبيّة و الإلهيّة ، و راسمها ومقوّمها و باطنها ، و أنّها ، باعتبار مراتبها و مواطن ظهوراتها و حدود تجلّياتها ، الّتى تحصل لها فى امتداد نوره و بسط سببه و ظهوره ، تنقسم إلى آنات غير متناهية : بحكم «وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا»[4] ، و «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً

---

۱ ـ الرحمن (۵۵) ، ۲۹ .

۲ ـ الحج (۲۲) ، ۴۷ .

۳ ـ المعارج (۷۰) ، ۴ : « تعرج الملكة و الروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة » .

۴ ـ النحل (۱۶) ، ۱۸ .

لِكَلِماتِ رَبّی لَنَفِدَ البَحْرَ قَبْلَ أنْ تَنفَدَ كَلِماتُ رَبّی »[1] الآية . و الشّؤون الرّبوبيّة و الإلهيّة ، الّتی تظهر فی تلك الآنات ، إنّما هی آثار الأسماء الإلهيّة ، و الصّفات المقدّسة الوجوبيّة ، و أحكامها و خواصّها و مظاهرها . وكونه ، تقدّست أسمائه ، فی كلّ آن من تلك الآنات ، فی شأن جديد ، من جهة عدم جواز التّكرار فی تجلّياته ، وعدم تناهی جهات ذاته ، وكمالات وجوده .

و الفرق بين مفاد هذه الآية الشّريفة ، وماورث عن العرفاء الشّامخين ، أنّ مفاد الآية الشّريفة عدم‌تناهی تجلّياته و ظهوراته من‌جهة عدم تناهی تفاصيل الأيّام والآنات لما تقرّر فی محلّه : من‌استمرار دولة اسم‌الدّهر ، الّذی هو من أسمائه ، تعالیٰ ، و هو روح الزّمان و باطنه و أصله ، و أنّ الزّمان ، الّذی هو قاعدة القوس النّزولیّ ، صورة الحركة الوجوديّة الأزليّة ، الّتی بها يمتاز العابد عن المعبود ، لابداية له و لا نهاية ؛ و أنّه قابل للانقسامات الغير المتناهية ، حسب انقسام المتّصل إليها ؛ و أنّ المخرج لتلك الانقسامات إلی الفعل ، أو المصحّح لاعتبارها . هذه الشّؤون الإلهيّة ، و الظّهورات الرّبوبيّة السّرمديّة والدّهريّة ، الّتی تنتهی إلی حضرة النّاسوت و إقليم الطّبيعة والمادّة . و القاعدة الموروثة عنهم ، تدلّ علی عدم جواز التّكرار فی شؤونه ، تقدّست أسمائه . ولازمه عدم تناهی تلك الشّؤون و الظّهورات و التّجلّيات . فالآية الشّريفة مؤيّدة و مؤكّدة لمفاد القاعدة الموروثة ، و مفيدة لأمر آخر ، هو عدم تناهی تلك الشّؤون ، فتدبّر !

قوله : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیءٌ»[2] ۱۱/۴۳ .

لوكانت الكاف زائدة ، تصير الآية الشّريفة دليلاً علی ماقلنا ، من أنّ التّكرار فی التّجلّی مستلزم للتّكرار فی المتجلّی ، لأنّه لو تصوّر مثله شیء ، لجاز التّكرار فی تجلّياته ، تعالیٰ ، و تكون دليلاً علی توحيده و فردانيّته . و لوكانت غير زائدة ، بمعنی

---

۱ ـ الكهف (۱۸) ، ۱۰۹ .

۲ ـ الشوری (۴۲) ، ۱۱ .

المثل : من قبيل «مثلك لا يبخل» فيكون المراد بالمثل المثل ، وهو الإنسان الكامل المحمّدىّ (ص) . و تكون مؤكّدة لما ورث عنهم من عدم جواز التّكرار فى التّجلّى ، سيّما فى التّجلّى التّامّ الكامل ، الّذى هو أصل التّجلّيات و تمامها ، و به كمالها و قوامها . فإنّ أكثر البراهين النّاهضة على توحيده ، تعالىٰ ، من برهان التّمانع و غيره ، يدلّ على توحيده (ص) ، فى المظهريّة الأسمائيّة . و لمّا كانت الحقايق الوجوديّة ، كلّها من أشعّة هذا النّور الأحدىّ السّارى فى الذّرارى ، بحكم «نفوسكم فى النّفوس ، و أرواحكم فى الأرواح» ، فيكون كلّها مظهر «ليس كمثله شىء» ، كما بيّنه ، قدّه ، فى الحاشية . و بالجملة : لو فرض إعادة المعدوم بعينه ، و التّكرار فى تجلّيه ، تعالى ، لزم أن لا يكون الموجودات مظهر هذا الإسم الالهىّ . مع أنّه قد ثبت أنّ كلّ شىء مظهر له ، فتدبّر !

قوله : **«و فى كلّ شىء له آية» الخ ١١/٤٣.**

المراد بالشّىء هنا أعمّ من الشّيئيّة الوجوديّة ، و المفهوميّة . لأنّ كلّ مفهوم يبائن المفهوم الآخر ، بالبينونة العزليّة ، و كلّ فعليّة وجوديّة آبية عن الفعليّة الأخرى . و إطلاق الشّى عليها ، إنّما هو بقياس بعضها إلى بعض . و إلّا فمن حيث نسبتها إلى الحقّ تعالىٰ ، و قياس المهيّة إلى الوجود ، فالمهيّة لا شىء و الوجودات أفياء له ، تعالىٰ .

و المراد من الآيات الإلهيّة القائمة فى الأشياء على توحيده ، ظهوره ، تعالىٰ ، فى كلّ شىء ، بمقتضى اسم من أسمائه ، يبائن الاسم الآخر ، من حيث التّعيّن ، و إن كان عينه من حيث الذّات . فكلّ شىء مظهر ليس كمثله شىء ، و مظهر فردانيّته و وحدانيّته . و بالجملة كلّ شىء مظهر اسم الأحد ، فتدبّر ! و أيضاً ذاته المقدّسة بوحدته الوجوديّة الوجوبيّة ظاهرة فى كلّ شىء ، كما قيل :

و كيف أدركه و أنتم فيه ولست أدرك من شىء حقيقته

و لمّا كان التكرّر فى ذاته محالاً ، فيكون التّكرّر فى الأشياء و تجلّياته ، أيضاً ممتنعاً محالاً ، فافهم !

قوله : «تجويز تخلّل العدم» ۱٦/٤۳.

بناء على الإعادة ، تخلّل العدم حتم ، لا مفرّ منه ، إلّا أنّه ، لمّا فرعه على تجويز إعادة المعدوم ، لاعلى وقوعها ، جعل الـّلازم منه تجويز تخلّل العدم.

قوله : « كيف وهو تقدّم الشّيء على نفسه بالزّمان » الخ ۱٦/٤۳.

بيان اللّزوم : أنّ إعادة المعدوم ، بعينه ، فرع طريان العدم على الشّيء الموجود بعد وجوده ، و إعادته ، بعد العدم بعينه ، و مع جميع مشخّصاته ، و لوازمه و أحكامه و خصوصيّاته . و يلزم منه تخلّل زمان بين عدمه ، و إيجاده ثانياً . و هذا الزّمان ظرف لعدمه على ما هو المفروض . فيجب أن يتحقّق هيهنا بالنّظر إلى مفهوم الإعادة أزمنة ثلثة : الزّمان ، الّذى هو زمان الوجود ، و الزّمان ، الّذى هو زمان العدم ، و الزّمان ، الّذى هو زمان الاعادة . و المفروض ، أنّ الموجود فى الزّمان الثّالث ، عين الموجود فى الزّمان الأوّل ، لامثله . مع أنّ الموجود فى الزّمان الأوّل ، الّذى هو عين الموجود فى الزّمان الثّالث ، مقدّم عليه ، فيصير الشّىء مقدّماً على نفسه بالزّمان ، هذا خلف .

فإن قلت : إعادة المعدوم بعينه مستلزم لاعادة الزّمان الأوّل ، أيضاً . فإذن يصير زمان الاعادة عين زمان الوجود ، فلا يبقى زمان يتقدّم هو فيه على نفسه .

قلت : مع أنّه ، ملازم لخلاف فرض الاعادة ، و لأن يكون للزّمان زمان ، يلزم منه ماقلناه من تأخّر الشّىء عن نفسه ، و تقدّمه على نفسه . و ذلك ، لأنّ المفروض أنّ الموجود فى الزّمان الأوّل ، وجد قبل الموجود فى زمان الإعادة و إلّا لم يكن الموجود فى زمان الاعادة إعادة للموجود الأوّل ، كما هو واضح ، فيتأخّر هو عن نفسه ، ويتقدّم عليها . و الحقّ ، أنّ فرض إعادة الشّىء بجميع خصوصيّاته ، حتّى الزّمان الأوّل ، مستلزم لعدم الاعادة ، كما لا يخفى[1] .

قوله : «وهو بحزاء» الخ ۱۷/٤۳.

أى : مثله فى البطلان و المحاليّة . لأنّ تقدّم الشّىء على نفسه ، الّذى هو مفسدة

الدّور ، إنّما المراد به ، تقدّم الشّیء علی نفسه بالذّات . لأنّ فرض الدّور المصطلح ، إنّما یکون بعلّیّة الشّیء لما هی علّة له ، و هی غالباً مفروضة فی العلّة التّامّة ، و تقدّم العلّة التّامّة للشّیء ، إنّما یکون بالذّات ، لا بالزّمان . فلازمه ، الّذی هو تقدّم الشّیء علی نفسه ، تقدّمه علیها بالذّات ، أیضاً ، لا بالزّمان ، لکنّه ، مثل تقدّم الشّیء علی نفسه بالزّمان ، فی المحالیّة و الامتناع . بل الثّانی أوضح فساداً ، عند عقول العامّة ، و إن کان الأوّل ، أکثر وضوحاً ، من جهة المحالیّة و الفساد ، حیث أنّ مرجع الأمرَین إلی اجتماع النّقیضَین : و هو أن یکون الشّیء فی عین کونه مقدّماً، مؤخّراً، و بالعکس. لکن اجتماع الأمرَین المتناقضَین فی الثّانی من جهتَین : الأولیٰ ، کون الشّیء الواحد ، من جهة واحدة ، مقدّماً و مؤخّراً . و الثّانیة ، کونه واجداً و فاقداً ، و معطیاً و آخذاً ، و غنیّاً و فقیراً ، بل ممکناً و واجباً ، فتدبّر !

قوله : **«جاز أن یوجد . . . ما یماثل المعاد»** الخ ۱/۴۴.

أقول : و ذلک ، لأنّ المفروض کون المعاد مماثلاً للمبتدء ، من جمیع الوجوه . و ایجاد شیء إبتداء یماثل المعاد ، کذلک ، مثل إیجاده معاداً ، فی الحکم ، من جهة اتّحاد حکم الأمثال . مع أنّ ذلک مستلزم لاجتماع النّقیضَین الاثنینیّة و عدمها[1] : حیث أنّ المفروض أنّهما شیئان ، مع وحدتهما و اتّحادهما من جمیع الوجوه .

و الغرض من هذا الوجه إیضاح بطلان المدّعیٰ و امتناعه ، أعنی إعادة المعدوم ، من جمیع الجهات . فإنّ سلب المیز فی الموجود ابتداء ، مماثلاً للمعاد من جمیع الجهات ، أوضح فی النّظر الظّاهر . و إلّا ، فعند التّحقیق و التّعمّق ، لا فرق بین الأمرَین فی لزوم ذلک أصلاً ، إلّا علی تقدیر کون تقرّر المهیّة ، منفکّة عن الوجود ، جائزاً ، وکون الوجود کأمر طارٍ علیها ، کما سنشیر إلیه ، عند شرح قوله : « نعم لو کان تقرّر المهیّة » ، الخ .

---

۱ ـ أی : «عدم الاثنینیة».

قوله : «**لكنّه محال**» ٧/٤٤.

لأنّه ، مستلزم لثبوت مفاسد القول بالمعدومات الأزليّة ، و التّركيب الانضمامىّ بين الوجود و المهيّة .

قوله : «**ليس عدد نفس العود**» الخ ١٢/٤٤-١٣.

الفرق بينه ، و بين عدم انتهاء المعاد ، واضح : حيث ، أنّ الأوّل مستلزم للثّانى بوجه ، مع احتمال ، عدم استلزامه له فى بعض الفروض ، بخلاف الثّانى ، فإنّه يمكن أن يتصوّر ، بحيث لايستلزم عدم انتهاء العود ، كما سيشير ، قدّه ، إليه . فلذلك فصله منه ، و جعله وجهاً آخر للامتناع .

قوله : «**أحدهما أنّه حين إعادة**» الخ ١٦/٤٤.

قيل عليه : إنّ هذا مبنىّ على أزليّة الأفلاك و حركاتها ، و الهيولىٰ الأولىٰ ، والصّور الكلّيّة ، و الأنواع الكيانيّة ، و نحوها ، ممّا ذكر فى محلّه . أمّا بناءً على حدوثها بالحدوث الدّهرىّ ، فلا يلزم عدم تناهى تلك الأمور ، حتّى يلزم من إعادتها إعادة الأمور الغير المتناهية .

ولكن ذلك باطل من وجهين : أحدهما ، أنّ الحدوث الدّهرىّ لاينافى اللّاتناهى الزّمانىّ ، على ما حقّقه المصنّف ، قدّه ، فى هذا الكتاب و غيره ، و سيجىء فى محلّه أيضاً . و الثّانى ، أنّه على فرض التّنافى ، فإعادة هذه الأمور ، الّتى من جملتها الحركات الفلكيّة فى الدّورات الكثيرة ، فى اللّازمان ، مستلزمة لوقوع التّدريجىّ فى الدّفعىّ ، و فى الزّمان القليل مستلزم لانقلاب الكثير إلى الواحد . لأنّ الدّورة الواحدة لا يمكن فرض وجودها فى الزّمان ، الّذى هو مقدار جزء من تلك الحركة ، فضلاً عن دورات كثيرة . و يمكن أن يجعل ذلك دليلاً آخر على عدم جواز الإعادة : بأن يقال ، إعادة المعدوم مستلزمة لصيرورة الكثير واحداً ، و بالعكس و ذلك ممتنع جدّاً ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : «فإن قلت سابقيّة الزّمان» الخ ٦/٤٥ .

إن قلت : إعادة المعدوم ، بعينه ، لايمكن إلّا بأن يكون زمان‌الإعادة عين زمان المبتدء . وهذا لايتحقّق إلّا بإعادة الزّمان الأوّل ، بعينه ، لا فى زمان آخر . فإنّه ،كما أنّه كان فى الأوّل بلازمان ،كذلك يجب أن يعاد من غير زمان ، فكيف يلزم أن يكون للزّمان زمان ؟

قلت : عوده ، إمّا أن يكون مع صيرورته لاحقاً ومعاداً ، أو يكون بدون‌ذلك . فعلى الأوّل ، لايمكن إلّا بزوال ذاته ، و بإعادته فى زمان لاحق . و على الثّانى ، يلزم خلاف الفرض ، إذ لا يكون هناك إعادة أصلاً .

فإن قلت : المقصود من إعادة المعدوم ، بعينه ، إعادته مع جميع مشخّصاته ، إلّا ما يتعلّق بوصف كونه معاداً . فإذن إعادة الزّمان لا تستلزم انقلاب السّابقيّة لاحقيّة .

قلت : المقصود ، أنّ الاعادة لاتمكن إلّا بصيرورة السّابقيّة لاحقيّة . لأنّه لو لم يكن السّابق لاحقاً لم يكن معاداً ،كما لا يخفى[1] ؛ و إن صار كذلك ، لزم ماقيل : من أن يكون للزّمان زمان ، فتدبّر !

قوله : «ما ضرّ أنّ الجسم» الخ ١٣/٤٥ .

أقول : تفصيل القول فى ذلك سيجىء ، ان شاءالله تعالىٰ ، فى باب المعاد ، و يجب أن يطلب من ذاك المحلّ . إلّا أنّه يليق علينا أن نذكر ما ينفع فى فهم ما أفاده فى المقام . فإنّ ما أفاده فى الحاشية غير وافٍ به ،كما هو واضح جدّاً .

فنقول ، مستعيناً بالملك العلّام : الأقوال فى المعاد كثيرة جدّاً :

فإنّ من الفلاسفة من أنكر المعادَين جميعاً .

و منهم من حصره فى الرّوحانىّ .

و فريق من المتكلّمين حصروه فى الجسمانىّ .

و طائفة أخرىٰ منهم قالوا بكـِلا المعادَين .

و القائلون بالجسمانىّ ، فقطّ : منهم ، من جعله بطريق إعادة المعدوم . و هم الّذين ذهبوا إلى عينيـّة المعاد ، من جميع الجهات مع المبتدء .

و منهم ، من ذهب إلى أنّه بطريق جميع المتفرّقات .

و القائلون منهم بثبوت الهيولىٰ ، و تركـّب الجسم ، من المادّة و الصّورة ، جعلوه بإفاضة الصّورة الجديدة على الهيولىٰ ، بعد ما طرء عليه العدم .

و القائلون ببساطة الجسم ، و عدم تركـّبه من المادّة و الصّورة ، و لا من الأجزاء الّتى لا تتجزّىٰ ، قالوا ببقاء الأجزاء الاصليـّة ، و أنّ عود الأبدان بجمع تلك الأجزاء و شتاتها ، و إفاضة مثل ما انعدم منها من الأجزاء و الصّور و التّشاكيل و التّخاطيط و نحوها .

و القائلون بتركـّب الجسم من الأجزاء الفردة ، ذهبوا إلى أنّه بطريق جمع تلك الأجزاء ، و إفاضة مثل ما انمحى عنها ، من الصّور عليها ثانياً .

و القائلون بالتّناسخ ، جعلوه عبارة عن عود الرّوح إلى بدن آخر ، مماثلاً للأوّل أو مبايناً له فى هذه النّشأة .

و القائلون بثبوت عالم المثال و الأبدان المثاليـّة : منهم ، من جعله عبارة عن تعلّق النّفس بتلك الأبدان الثّابتة ، فى عالم البرزخ و المثال الصّعودىّ .

و منهم ، من جعله ، عبارة عن عود النّفس مع تلك الأبدان إلى الأبدان العنصريـّة .

و القائلون بالحركة الجوهريـّة ، و التّحوّل الذّاتىّ : منهم من جعله عبارة عن حركة البدن بعد قطع علاقة النّفس عنه ، بالحركة الجوهريـّة الذّاتيـّة ، إلى حيـّز النّفس و اتّصاله بها فى عالم الملكوت .

و منهم ، من ذهب إلى حصول البدن البرزخىّ ، و القالب المثالىّ فى هذا العالم فى

باطن البدن العنصریّ ، بالحرکة الجوهریّة الذّاتیّة للنّفس ، و البدن فی هذا العالم ؛ و أنّ النّفس بعد رفضها لهذا البدن ، و استغنائها عنه ، تتحرّك مع هذاالبدن إلی تلكالحضرة الإلهیّة .

و منهم ، من ذهب إلی کمون البدن البرزخیّ فی ذرّات هذا البدن ، و بروزه عنها فی یوم تبلی السّرائر .

و منهم ، من جعل المثالیّة و العنصریّة ، من الاختلاف فی الأعراض و الصّور ، و جواز ترتّب أحکام المثال علی العنصر و بالعکس ؛ و أنّ البدن العنصریّ یظهر بأحکام المثالیّة فی یوم المعاد ، مع کونه عنصریّا .

و القائلون ، بتوقّف تصحیح المعاد علی إعادة المعدوم : منهم ، من وقع فی هذه المضیقة ، من جهة ذهابه إلی تجسّم النّفس و بطلانها ، بفساد البدن و دثوره ، مع ذهابه إلی لزوم العینیّة بین المعاد و المبتدء .

و منهم ، من ذهب إلیه ، من جهة قوله بلزوم العینیّة بین المعاد و المبتدء ، بدناً و نفساً ، مع ذهابه إلی بقاء النّفس و دثور البدن ، و إنکاره للبدن البرزخیّ ، و أنّه المحشور یوم النّشور ، و عدم إذعانه بأنّ شیئیّة الشّیء بصورته لا بمادّته ، و أنّ بقاء النّفس مصحّح للقول بالعینیّة ، و لو مع تبدّل البدن أو تجدّد صورته البدنیّة .

و إذا عرفت هذا ، فنقول : انحصار الطّریق لتصحیح المعاد الجسمانیّ ، بالقول بجواز إعادة المعدوم ، إنّما هو علی تقدیر الذّهاب إلی عدم تجرّد النّفس مطلقاً ، و أنّها تنعدم بانعدام البدن ، و لزوم أن یکون البدن المحشور ، یوم النّشور ، عین البدن الدّنیویّ من جمیع الجهات .

فإنّه ، علی ذلكالقول لامحیص عن تجویز إعادة المعدوم لتصحیح حشر الأجساد ، وکذا علی تقدیر الذّهاب إلی بقاء النّفس ، و جعل المحشور البدن الدّنیویّ ، مع الذّهاب إلی لزوم العینیّة بین البدنَین ، من دون أن یجعل بقا النّفس مناط العینیّة و الاتّحاد بینهما . و أمّا علی باقی الأقوال ، فلاحاجة إلی القول به ، بل لامورد لذاك القول ، أصلاً

كما لا يخفى[1] . و لمّا كان القول بماديّة النّفس ، و لزوم العينيّة من جميع الجهات ، من سخيف القول و ردى الرّأى ، فالذّهاب إلى تجويز إعادة المعدوم ، لأجل تصحيح حشر الأجساد ، أسخف فى الغاية و أردأ فى النّهاية ، فتدبّر !

قوله : «على أنّ البدن المحشور» الخ ١٦/٤٥ .

عينيّة البدنيّن ، على تقدير كون المحشور ، البدن البرزخىّ الّذى هو باطن هذا البدن ، وأنّه جناح طيران النّفس و براق عروجها و رفرف صعودها إلى حضرة القدس ، و إقليم التّجرّد ، ممّا لاخفاء فيه ، أصلاً . و أمّا على تقدير القول ، بأنّ المحشور البدن البرزخىّ ، أو العنصرىّ ، المماثل للبدن الدّنيوىّ ، فالعينيّة من جهة بقاء النّفس ، وكونها الأصل المحفوظ بين البدنيّن ، و كفاية بقائها فى القول بالعينيّة ، كما فى حال كونه فى النّشأة الدّنياويّة : فإنّ البدن يتبدّل آناً فآناً ، مع عدم الشّكّ فى العينيّة فى جميع الأحوال ، كما أفاد فى الحاشية ، فتدبّر !

قوله : «إنّ التّمسّك بالأصل» الخ ٩/٤٦ .

و ذلك ، لأنّ الأصل دليل ، حيث لادليل . و ذلك التّمسّك مثل التّمسّك باستصحاب نبوّة عيسى ، لإبطال نبوّة محمّد ، (ص) ، مع قيام الدّليل القطعىّ على نبوّته ، (ص) . مع أنّ التّمسّك بالأصل ، الّذى شرع لجعل وظيفة المتحيّر فى مقام العمل ، فى الأمور العقليّة و الأصول العقليّة ، ممّا لا وجه له ، أصلاً .

ثمّ إنّ المراد بالأصل ، إن كان الاستصحاب ، فلا حالة سابقة له أصلاً ، إذ المفروض مشكوكيّة الامكان أزلاً و فى جميع الحالات . و إن كان المراد القاعدة المستفادة من الكتاب و السّنة ، فهى ، مع كونها على فرض ثبوتها غير مجديّة فى المقام ، غير ثابتة بل خلافها مما ثبت بالكتاب و السّنة ، كما قال ، تعالى : « وَ منها خَلَقْناكُم وَ فيها نُعيدكُم . وَ مِنها نُخرِجكُم تارَةً أُخرى » [1] فإنّ ما خلق من الارض ، و يعيد فيها بعد الموت ، و يخرج منها يوم المعاد ، هو البدن لا الرّوح . و إن كان المراد به الظّاهر ،

۱ـ طه (۲۰) ، ٥٨ .

فظاهر أنّ إمكان مشكوك الإمكانيّة ليس بظاهر . و إن كان المراد به عدم الدّليل ، فمعلوم أنّ عدم الدّليل لا يصير بدليل ، بل يكون على العدم دليلاً . و إن كان المراد به بناء العقلاء على الحكم بالإمكان فيما لم يقم دليل على امتناعه ، فلم يثبت منهم ذلك البناء . و لم يقم دليل على اتّباعه على فرض تحقّق بنائهم . و بالجملة : فهذا القول ، كما قيل ، فيه ما فيه .

فى دَفعِ شُبهَةِ المَعدومِ المُطْلَق

قوله ، قدّه : «لمّاكان النّفس النّاطقة» الخ ١٣/٤٦ .

أقول : وكيف لا ، وهى من عالم الأمر ، و القضاء الكلّىّ الحتمىّ الالهىّ ، السّابق على كلّ شىء ، و النّافذ حكمه على كلّ ذرّة و فىء .

قوله : «أن تصوّرا . . . عدم نفسه» الخ ١٣/٤٦-١٤.

أقول : بل أن يعدم نفسه ، و أنانيّته بالفناء فى الله ، و البقاء به .

قوله : «فيلزم اتّصاف العقل» الخ ١٤/٤٦.

أمّا بالوجود ، فواقعاً ، و أمّا بالعدم ، ففرضاً .

فإن قلت : العدم الفرضىّ ليس بعدم حقيقة ، فكيف يلزم الاتّصاف بالوجود و العدم ؟

قلت : كما أنّ الوجود فى الذّهن نوع من الوجود ، كذلك العدم المفروض أيضاً نوع من العدم . مع أنّ إنشاءآت النّفس و اختراعاتها ، عين إنشاء الحقّ ، تعالى ، و اختراعه ، بحكم مظهريّتها الأسمائيّة الالهيّة ، ففرضها عدم شىء إعدام الحقّ ، تعالى ، لذلك الشّىء فى موطن فرض النّفس و تقديرها ، فتأمّل !

قوله : «مع استدعاء ذلك» الخ ٦/٤٧.

و التّصور هو الوجود الذّهنىّ ، فيلزم ثبوت الشّىء فى الذّهن ، و لا ثبوته فيه .

قوله : «فما بحمل الأوّلى» الخ ٩/٤٧.

شروع فى بيان جواب الشّبهة . و قد أجيب عنها بأجوبة أخرى ، مذكورة فى

المطالع و شرحه .

قوله : «**يقول شريك البارى لا يتصوّر**» الخ ١٣/٤٧ .

لعلّ مقصود القائل ماأفاده قطب المكاشفين محيي الدّين الأعرابىّ فى الباب (؟) من الفتوحات بقوله (؟) .

قوله : «**كلّ مفهوم**» الخ ١٤/٤٧ .

مقصوده ، قدّه ، أنّ تصوّر مفاهيم هذه الأمور معلوم وجداناً ، و إنكاره إنكار للبديهيّات ، و انسلاخ المفهوم عن نفسه محال . فمراد القائل من نفى تصوّر هذه الأمور ؛ إن كان نفى أن تكون لها حقايق ، حتّى تتصوّر ، فهو ليس بمورد للانكار ، لكن تصوّر المفهوم غير ملازم لأن يكون للمتصوّر واقعيّة و حقيقة . و إن كان المراد نفى تصور مفاهيمها ، أو أنّها تنسلخ عن نفسها ، و تصير مفهوماً آخر عند تصوّرها ، فهذا أيضاً باطل جدّاً ، لمحاليّة انسلاخ الشّىء عن نفسه ، مفهوماً كان ، أوغيره ، سواء وجد بالوجود الذّهنىّ ، أو الخارجىّ . لأنّ الوجود ما به يتحقّق الشّىء ، لا ما به ينسلخ الشّىء عن نفسه ، و إلّا لكان عدماً له ، لا وجوداً .

قوله : «**فى الذّهن عالياً كان ، أو سافلاً**» الخ ١٧/٤٧ .

المراد بالذّهن الوجود الّذى لا يترتّب به على الشّىء آثاره ، سواء كان فى موطن النّفس ، أو غيرها من الكتب التّفصيليّة الالهيّة . و قيل : إنّ التّعبير عن الوجود الالهىّ و العقلىّ ، بالذّهن ، إنّما هو على تقدير القول بالعلم الارتسامىّ ، و إلّا ، فعلى القول بالخلّاقيّة ، أو الاتّحاد ، فذاك الوجود وجود خارجىّ للمعلومات ، إلّا أنّه بنحو الجمع و الوحدة ، لابنحو الفرق و الكثرة ، كما فى وجود الأشياء بالوجود الخاصّ بها . إلّا أنّ فى وجود المفاهيم ، المستحيلة فى المعالم الالهيّة شبهة عويصة ، سنبيّنها عند بيان معانى نفس الأمر ، و محض القول فى الجواب أنّ ظهور هذه المفاهيم فى تلك الكتب الالهيّة السّرمديّة ، إنّما هو بعرض ظهور صور النّفوس الوهميّة فيها ، وليس لها أصل ثابت فيها بالذّات .

قوله : «و عدماً قس» الخ ٤/٤٨.

أى : عند تصوّره ، فإنّه عدم ، بالحمل الأوّلىّ ، ثبوتٌ ، و وجودٌ بالحمل الشّايع .

قوله : «ثبوت» الخ ٦/٤٨.

إنّما عبّر بالثّبوت ، للإشارة إلى اتّحاده مع الثّابت ، وعدم اعتبار الذّات فى المشتقّ ، لبساطة مدلوله .

فى بَيانِ مَناطِ الصِّدْقِ فى القَضيةِ

قوله : « **وحقـّة** » الخ ٨/٤٨ .

عطف على مقدّر ، أى : تلكك النّسبة ، المطابقة لما فى الخارج ، صادقة وحقـّة ، لكن باعتبارَين : فإنـّها ، من حيث مطابـِقيـّتها (بالكسر) مع ما فى الخارج ، تسمـّى بالصّدق ، ومن حيث مطابـَقيـّتها (بالفتح) ، تسمـّى بالحقّ . وقدظهر من هذا أنّ الصّدق والحقّ صفتان للنّسبة الذّهنيـّة ، اوالقوليـّة . لكن من جهتـَين ، كمافصـّلناه ، لا أنّ الصـّدق وصف النّسبة ، والحقّ وصف الواقع .

قوله : « **وفى الحقيقيـّة** » الخ ٣/٤٩ .

هذا بناء على أن يكون الحكم فى الحقيقيـّة مقصوراً على الأفراد الموجوده ، تحقيقاً ، أو تقديراً . و أمـّا بناء على عدم قصره على تلكك الأفراد ، وشموله لكلّ مايكون فرداً له بالإمكان ، ولو فرضاً ، أو ذهناً ، كما عليه بعض ، فيكون أعمّ منها بالمعنى الأوّل ، ويختلف مناط الصـّدق والكذب فيها . وقد بيـّنا ذلكك فى المنطق مشروحاً ، فراجع !

قوله : « **ويشتمل مرتبة المهيـّة** » الخ ٨/٤٩ .

إن قلت : قدتقرّر أنّ تحقّق المهيـّة ، منفكـّة عن الوجودين : الذّهنىّ والخارجىّ ، ممتنع جدّاً . فمرتبة المهيـّة ظرف تقرّرها فى الأذهان ، فلاتكون قسيماً للذّهنىّ .

قلت : لامنافاة بين الأمرَين . لأنّ المقصود منها مرتبة لحاظ المهيـّة مع ذاتها وذاتيـّها ، من دون لحاظ شىء آخر أصلاً ، حتـّى وجودها فى الذّهن ، أوفى الخارج . وهذا لاينافى وجودها الذّهنىّ ، وتقرّرها العقلىّ . لأنّ عدم الاعتبار غيراعتبار العدم . والوجود فى الذّهن غير ملازم لاعتبار الوجود الذّهنىّ فى المرتبة .

قوله : « **كالإنسان جماد** » الخ ۱۰/٤۹ .

فإنّه بمجرد الفرض الكاذب .

قوله : « **إنّ نفس الأمر هو العقل الفعّال** » الخ ۱۳/٤۹ .

قيل فى معنى نفس الأمر أقوال أُخر :

منها ، أنّها تخوم الضّرورة والبرهان .

ومنها ، أنّها العلم الالهىّ .

ومنها ، أنّها قلب الإنسان الكامل .

ومنها ، أنّها النّفس الكلّيّة واللّوح المحفوظ .

ومنها ، أنّها عالم المثال .

ولكلّ من هذه الأقوال « وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها » . و المراد بالعقل الفعّال ، إمّا العقل العاشر ، أو ربّ النّوع الإنسانىّ ، أو العقل الأوّل ، أو مطلق العقول .

قوله : « **وذا عقلٌ كلّىّ يعدّ** » الخ ۱٤/٤۹ .

المراد بالعقل الكلّىّ أيضاً ، إمّا العقل الأوّل ، أو مطلق العقول ، أو العقل الفعّال ، ولكلّ وجه .

قوله : « **وذلك العالم عقل** » الخ ۱٥/٤۹ .

أقول : استطار كلّ صغير وكبير فى ذلك العالم ، إمّا لكون العقل بسيط الحقيقة ، فيه كلّ الأشياء ، و إمّا لكون عالم العقل عالم القضاء الحتمىّ الإلهىّ ، و العلم الجمعىّ الكمالىّ الرّبوبىّ ، المحيط بتعليم الله ، و إفاضته بكلّ صغير و كبير . و بالجملة : لكونه صورة حضرة الأحديّة ، والواحديّة ، و إمّا لكونه واسطة فى الإيجاد ، اللّازم فى تخوم البرهان وجدانها ، لماهى واسطة فى إفاضته : بحكم أنّ معطى الشّىء ليس بفاقد له .

قوله : « **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ** »[1] الخ ۱۷/٤۹ ـ ۱/٥۰ .

الخلق ، إمّا بمعنى المخلوق ، و الأمر بمعنى المأمور ، فيكون إشارة إلى الإمكان

(۱) الاعراف (۷) ، ٥٤ .

الفقرىّ ، وأنّ الجميع فقراء إليه ، تعالى[1] ، و مملوك له ، جلّ شأنه ، مثل قوله ، تعالى[1] : « وَلِلّهِ مَا فِى السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ »[1] . و إمّا بمعنى نفس الخلق و الإيجاد المسبوق بالمادّة . فيكون الأمر كناية عن الإبداع والاختراع ، ففيه إشارة إلى أنّ عالم الأمر مبدَع لامكوَّن ، أو محدَث . ولا منافاة بين ما فى الآية الشّريفة ، مع ، قوله ، تعالى[1] : « وكَانَ أَمْرُاللهِ مَفْعولاً »[2] ، من جهة حصر المفعوليّة فى عالم الأمر . لأنّ ذلك من أجل كون المراد بالمفعوليّة المجعوليّة بالذّات ، ولاينا فى ذلك كون عالم الخلق معلوماً ، و مجعولاً بالعرض ، كما ذهب إليه بعضهم .

قوله : « **وهذا التّعبير أنسب** » الخ ١/٥٠ .

سيّما التّعبير بنفس الأمر ، فإنّ عالم العقل نفس أمرالله الوجودىّ والإيجادىّ .

قوله : « **وإنّما عبّر عنه بالأمر بوجهَين** » الخ ١/٥٠ .

أقول : وههنا وجه آخر . وهونفوذ حكمها فى أقطار السّموات والأرض ، وأنّها القضاء الحتمىّ الإلهىّ ، فهى أمرالله ، النّافذ الحكم فى كلّ شىء .

قوله : « **أوعقليّة** » الخ ٤/٥٠ .

المراد بها المهيّة .

قوله : « **فهى مجرّد الوجود** » ٥/٥٠ .

أى الفيض المقدّس والنّفس الرّحمانى .

قوله : « **فيكفيه مجرد إمكانه الذّاتىّ** » الخ ٧/٥٠ .

أى الإمكان الذّاتىّ العقلىّ الصّرف ، لا الخارجىّ . فإنّها فى الخارج واجب بوجوب الحقّ ، لا بإيجابه ، موجود بوجوده ، لا بإيجاده .

قوله : « **ويعبّرون** » الخ ٨/٥٠ .

قد ذكرنا فى شرح الخطبة إطلاقات العقل ، فراجع إليه !

---

(١) البقرة (٢) ، ٢٨٤.

(٢) الاحزاب (٣٣) ، ١٣٧.

قوله: «ويمكن أن يعدّ من العدّ بمعنى الحسبان» الخ ۹/۵۰.

فإن قلت: ظهور الشّيء فى الألواح النّوريّة، و الأقلام القضائيّة، و الكتب الإلهيّة، كينونة الشّيء وظهوره مع باطن ذاته ونفسه، الذّى هوأكمل من كينونته وظهوره مع نفسه، كما صرّح به صدر المتألّهين، فكيف جعلها خارجاً عن نفسه؟

قلت: نعم، هذه الكينونة، و إن كانت أتمّ وأكمل، إلاأنّه بنحو الجمع والوحدة والاندماج، فهو فى الحقيقة ظهور للعالى، ووجود له، لا للسّافل، ولذلك لايظهر به آثار الشّيء، من حيث نفسه. فالمراد أنّ الأنسب، بمعنى نفس الأمر وتحقّق الشّيء فيها، التّقرّر الذّى يكون وصفاً بحال الشّيء، ويكون الشّيء مستقلاً فيه باللّحاظ، وملحوظاً، من حيث هوهو.

فإن قلت: يستفاد ممّا ذكرت أنّ المراد بنفس الأمر حدّ ذات الشّيء، من حيث هوهو، أى: مرتبة لحاظه، من حيث نفسه وما هو داخل فى قوام ذاته، من غير ملاحظة أمرٍ آخر أصلاً، المعبّرعنها بمرتبة المهيّة، من حيث هى هى، حتّى الوجود والعدم. مع أنّ مرادهم ليس ذلك، لأنّ المهيّة الملحوظة، من هذه الحيثيّة اعتباريّة. وقد صرّحوا: بأنّ المراد بنفس الأمر مالايكون باعتبار المعتبر، وفرض الفارض.

قلت: أوّلاً، قدعلمت أنّ المطابقة مع نفس الأمر، إنّما هو فى القضايا الذّهنيّة، دون الحقيقيّة والخارجيّة، و النّسب الموجودة فيها إعتباريّة، مع أنّ النّسبة مطلقاً اعتباريّة. فالمراد من كونها، لاباعتبار المعتبر، كون نفسها، لاوجودها، فتأمّل! وثانياً، مرادنا من هذا التّعبير لحاظ الشّيء من دون لحاظ الفارض و فرضه، لا مطلقاً، حتّى يكون المراد به المهيّة، من حيث هى هى.

ثمّ إنّ فى جعل نفس الأمرعالم العقل، إشكالين: أحدهما، لزوم عدم اتّصاف النّسب الموجودة فيه بالحقّيّة والصّدقيّة. والثّانى، لزوم ارتسام الكواذب فيها، من جهة السّهو و النّسيان.

وأجيب عن الأوّل: بأنّ اتّصاف النّسب الموجودة فيها بالصّدقيّة، فغير مسلّم، وحقّيّتها: بكونها نفس الواقع ونفس الأمر. وعن الثّانى، بأنّ النّسب الموجودة فيها على

قسمَین : منها ، ما هی موجودة فیه مع التّصدیق بها ، وهی النّسب الواقعیّة . ومنها ، ما هی محفوظة من غیر تصدیق بها ، وهی النّسب الکاذبة .

و بأنّ التّصدیق بالکواذب محفوظ فیه ، من دون تصدیق بها ، و فی الصّوادق التّصدیق بتلک التّصدیقات محفوظ فیه .

وبأنّ صورالکواذب محفوظة فی نفس شیطانیّ ، والصّوادق فی نفس رحمانیّ .

وبأنّ الکواذب تحصل فی تلک العوالم من جهة وجهها الظّلمانیّ ، لا النّورانیّ .

و بأنّ معنی کون الکواذب محفوظة فی تلک العوالم الإلهیّة ، حفظ الجهة الّتی بالاتّصال بها یفاض علی النّفس من هذه العوالم الصّورالکاذبة .

قوله : «**لایحیط به عقل ولا وهم**» الخ ۲/۵۱ .

ذکرالوهم عقیب العقل ، من جهة أنّ الوهم یقدرعلی اختلاق الکواذب ، دون العقل ، وللإشارة إلی قوله ، (ص) : « کلّما میّزتموه بأوهامکم » الخ ، أو إلی العقول الّتی هی أوهام ، عند التّحقیق .

فی الْجَعْل

قوله : «غرر فی الجعل» الخ ٤/٥١.

ذکر مبحث الجعل عقیب مباحث الوجود والعدم، من جهة عمومه للوجود و العدم، حیث أنّ الأعدام المضافة إلی الملکات لها حظّ من الوجود ، و یتعلّق بها الجعل أیضاً ، عند بعضهم بالعرض. أو لأنّ المجعول بالذّات فانٍ فی الجاعل ، و عدمٌ بالنّسبة إلیه ، أو لأنّ ذکر مباحث العدم و تخلّلها فی البیَن استطرادیّ . أو لأنّه مبتنٍ علی مباحث الوجود. أو لأنّ العدم موجود فی الذّهن فبالحقیقة هو بعض لمبحث الوجود. أو لأنّ الجعل فی الحقیقة یتعلّق بایجاد المعدوم ، لا الموجود ، و إلّا لزم تحصیل الحاصل .

قوله : «أیّ الوجود الرّابط» الخ ٥/٥١ .

فسّره بذلک، لئلّا یتوهّم أنّ المراد به الوجود الرّابطیّ ، الّذی هو من أقسام الوجود النّفسیّ و المحمولیّ ، کما سیجیء تفصیله .

قوله : «فالجعل البسیط ماکان» الخ ٨/٥١ .

إن قلت : هذا التّفسیر للجعل ، إنّما یستقیم علی أصالة الوجود . و أمّا بناء علی أصالة المهیّة، فمتعلّق الجعل البسیط إنّما هو ذات المهیّة و حقیقتها ، لاوجودها، و متعلّق الجعل التّرکیبیّ عوارضها المفارقة ، و صیرورتها متّصفة بها. فلیس قول المصنّف هذا بمستقیم علی إطلاقه ، وکذا ما قاله «من أنّ اللّبیب یحدس» الخ .

قلت : لمّا تقرّر عند الجمیع من القائلین بأصالة المهیّة و أصالة الوجود أنّ المهیّة من حیث هی ، لیست إلّاهی ، فجعلها من هذه الحیثیّة غیر معقول ، بأن تجعل بحیث

تصیر من حیث هی هی . بل معنی تعلّق الجعل بها عندهم جعلها بحیث تصیر أیس ، و تنتزع عنها الموجودیّة . فتعلّق الجعل بالحقیقة عندهم أیضاً الوجود ، کما لا یخفی .

و بعبارة أخری للمهیّة مرتبتان : مرتبة من حیث هی ، و هی من هذه الحیثیّة لا مجعولة و لا لا مجعولة بالاتّفاق ، و مرتبة الموجودیّة الّتی تصیر ذات تلک المرتبة بالجعل . فالجعل بالحقیقة متعلّق بها من هذه الجهة . و هذا غیر منافٍ لأصالة المهیّة عندهم ، فإنّ مرتبة الموجودیّة منتزعة عن المهیّة بسبب الجعل ، و لکن نافعة لنا و مثبتة لمقصودنا ، کما سنبیّنه عند بیان ماأقامه علی القول المنصور ، من حیث أنّهم لایشعرون به .

قوله : «واللّبیب یحدس من ذلک» الخ ۱۱/۵۱ .

الحدس هو إفاضة المبادیّ و المقدّمات ، الموصلة إلی المطلوب مع نتائجها ، دفعةً من المبدء الفیّاض علی النّفس النّاطقة القدسیّة . و مراده من هذا الکلام الاشارة إلی الدّلیل الّذی أقامه صدر المتألّهین ، قدّه ، علی مجعولیّة الوجود ، دون المهیّة ، والاتّصاف . و هو مبنیّ علی مقدّمة ، مبیّنة ، مسلّمة عند الجمیع ، وهی لزوم انتهاء کلّ مابالعرض إلی ما بالذّات . فإنّ من دَوَران تقسیم الجعل مدار تقسیم الوجود ، یعلم أنّه المجعول بالذّات الّذی ینتهی إلیه سلسلة العرضیّات ، فتدبّر !

قوله : «لأنّهما عقلیّان» الخ ۸/۵۲ .

أی عند القائلین بأصالة المهیّة .

قوله : «المراد من کون المجعول هو المهیّة» الخ ۱۶/۵۲ .

أی : قولنا بمجعولیّة المهیّة ـ و إن کان فی ظاهر الأمر و بادی النّظر ، یوهم أنّ ذهابنا إلیه ، من جهة قولنا بکونها الأصل الأصیل ، فی باب منشأیّة الآثار ، و طاردیّة الأعدام ـ و لکن بعد إبانة مقصودنا و مرادنا من هذا القول ، و أنّه لدفع توهّم القول بثبوت المعدومات و الثّابتات الأزلیّة ، یظهر أنّ مرادنا من مجعولیّتها أعمّ من المجعولیّة بالذّات أو بالعرض ، من دون عکوف منّا علی باب أصالتها و شیئیّتها وتقرّرها بالذّات . و أنّا لانضایق بعد وضوح المقصود إلی الذّهاب إلی اعتباریّتها و مجعولیّتها بالعرض .

هذا ! لكن لايخفى أنّ ما أفاده المحقّق الـلاهيجىّ فى المقام ، على ما أفاده بعض الأعلام ، غير مطابق لما ذهب إليه أستاده الحكيم ، المحقّق الالهىّ ، قدّه ، حيث أنّ الحاصل من تحقيقاته فى المقام ، ذهابه إلى تحقّق أفراد عينيّة للوجود ، لكن منهمكة فى المهيّة ، غير متأصّلة فى منشأيّة الآثار ، و طارديّة الأعدام . وهذا لايلائم مجعوليّة تلك الأفراد بالذّات . و هذا بخلاف ما ذهب إليه الحكيم المحقّق ، قدّه ، فتبصّر !

قوله : «**لمّاكان نفس قوام المهيّة**» الخ ٥/٥٣.

أى : قوام المهيّة المجعولة ، لا المهيّة ، من حيث هى هى ، و المراد أنّه لو كان نفس المهيّة ، من حيث هى هى ، من دون تعلّق جعل بها ، منشأة لانتزاع الموجوديّة لزم الانقلاب من الامكان إلى الوجوب . و بهذا التّقرير لايرد عليه ما أفاده المصنّف . الاّ ، أن يقال : لمّا لم يتغيّر حال المهيّة ، بعد الجعل عند هؤلاء القوم ، الّذين لا يكاد يفقهون حديثاً ، ولا يفاض من الفاعل عليها مايكون بذاته منشاءً للآثار ، فيؤول القول بكونها منشاء لانتزاع الموجوديّة فى رتبةالجعل الى ما أفاده المصنّف قدّه ، كما مرّ شرحه فى أوّل الكتاب فى مسألة أصالة الوجود ، فراجع !

قوله : «**يرد عليه أنّ استغناء**» الخ ٥٣/٧ - ٨.

التّعبير بالاستغناء ، لمتابعةالسيّد ، قدّه ، و إلا ، فالتّحقيق عدم قابليّتها للجعل ، لااستغنائها عنه ، كما يرشد إليه قوله : «لكونها سراباً» .

قوله : «**و لو كانت مصحّحة**» الخ ١١/٥٣.

بيان اللّزوم ما أشرنا إليه ، فلا يرد أنّ المراد مصحّحيّة قوام المهيّة المجعولة ، كما مرّ ذكره ، و هذا غير ملازم للانقلاب ، فتدبّر !

قوله : «**ولعلّ هؤلاء أرادوا**» الخ ١٤/٥٣.

أقول : و لعلّ مرادهم أنّ المجعول بالذّات ، لمّاكان هو الفيض المقدّس ، و النّفس الرّحمانىّ و الوجود العامّ ، و هو فيىء محض وظلّ صرف بالنّسبة إلى الحقّ تعالىٰ ، و القيّوم المطلق ، و بينونته عنه ، بينونة صفةٍ ، لاعزلةٍ ، فيكون هو كأنّه نفس

الاتّصاف ، الّذی هو ربط صرف و نسبة محضة ، و « صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَة »[1]. فعبّروا عن الصّفة بالاتّصاف إشارة إلى انمحاء حقیقتها فی الموصوف و انمحاق ذاتها فیه ، و انطماس نورها فی نوره ، فتدبّر تعرف !

قوله : «فیصیر اثنی عشر» الخ ١٢/٥٤ .

و التّحقیق أنّه یصیر ستّة و ثلثین ، الحاصلة من ضرب الأقوال الثّلثة فی الاثنی ـ عشر . فإنّ الأقسام علی کلّ قول إثنی عشر ، الصّحیح منها ماوضع فی الجدول فی الصّف الّذی یتعلّق بصاحب هذا القول . و لکنّ الصّحیح و الفاسد یختلفان بحسب الأقوال ، کما یظهر من ملاحظة الجدول .

و یمکن تکثیر الأقسام ، بأن یجعل علی کلّ قول المهیّة مع الوجود ، أو مع الاتّصاف أو الوجود مع الاتّصاف ، کلاهما مجعولاً بالذات ، و کلاهما مجعولاً بالعرض . و الأوّل بالذّات و الثّانی بالعرض ، و بالعکس . و کذا الثّلثة بالذّات ، أو بالعرض ، أو بالتّلفیق بین الأقسام ، أو بین الأقوال . و علی التّقادیر یؤخذ کلّ واحد منها تارة بشرط لا و تارة لابشرط . فتکثّر الأقسام مع ملاحظة الجعل التّرکیبیّ و البسیط .

قوله : «أنّ لازم المهیّة» الخ ٧/٥٥.

إن قلت : الّذی قیل باعتباریّته ، هو لازم المهیّة ، من حیث هی هی ، لا من حیث کونها مجعولة و مرتبطة بالجاعل . و ماسوی المعلول الأوّل لازم مهیّة العقل الأوّل لکن من کونها مرتبطة و مجعولة .

قلت : لمّا سلمت أنّ المهیّة ، من حیث هی ، اعتباریّة ، و المفروض عند القائلین بأصالتها ، أنّ الموجودیّة أیضاً أمر اعتباریّ ، و معلوم أنّ ضمّ الاعتباریّ إلی الاعتباریّ لایصیرها متأصّلة ، ثبت ما أفاده ، قدّه .

قوله : «و استثناء» الخ ١٧/٥٥.

لمّا کان البرهان مبنیّاً علی مقدّمة مسلّمة عندهم ، و هی کون المعلول التّامّ من

١ـ البقرة (٢) ، ١٣٨.

لوازم ذات العلّة التامّة ، و أنّ ما سوى المعلول الأوّل على أصالة المهيّة ، من لوازم مهيّة الصّادر الأوّل ، استثنى الواجب ، تعالىٰ ، لأنّه ، عند القائلين بأصالة المهيّة ، لامهيّة له ، تعالىٰ. و إن كان هذا القول منهم لا يتمشّى على مذهبهم ، كما مرّ شرحه فى بابه ، إلّا أنّهم لايسلّمون هذه المقدّمة . و المقصود إلزامهم بما هم ملتزمون به ، و إلّا ، فعلى التّحقيق الحقيق بالتّصديق جريان هذا البرهان فى الصّادر الأوّل أيضاً ، بناء على أصالة المهيّة . لأنّ القول بكون الواجب ، تعالىٰ ، إنّيّة صرفة على هذا المسلك صرف لقلقة اللّسان ، كما بيّن فيما سبق من البيان ، فتدبّر !

قوله : «**لاكالنّدىٰ للبحر**» الخ ۲/۵۶ .

كما يقول به بعض المتصوّفين ، و لكن مقصودهم بيان سرابيّة المعلول بالنّسبة إلى العلّة ، لأنّ النّدىٰ سراب الماء ، و ثانية ما يراد منه . فإنّه ليس شيئاً فى حيال الماء ، بل يتخيّل من مداخلة الهواء بين الأجزاء الرّشيّة المائيّة ، كتخيّل الألوان من اختلاف مراتب انعكاس الأصول ، و مداخلة الهواء بينها على ما قيل . و بالجملة : الغرض من التّشبيه جهة السّرابيّة لاجهة التّوليد ، إلّا أنّ رعاية الأدب مطلقاً أنسب و أوجب ، فتدبّر ! و فى هذاالدّليل إيماء إلىقوله ، تعالىٰ : «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ»[1] .

قوله : «**و مثل انسلاب**» الخ ۶/۵۶.

أقول : لزوم كون المجعول بالذّات نفس الرّبط بالجاعل ، و نفس المعلوليّة ، لا شىء له المعلوليّة ، وكذا العلّة بالذّات نفس العلّيّة و الجاعليّة ، من المسلّمات عندهم . و الدّليل عليه أنّ المجعول بالذّات ، لو لم يكن نفس المجعوليّة الحقيقيّة ، لا المصدريّة الاعتباريّة ، بل كان شيئاً له المجعوليّة ، لكانت المجعوليّة فى مرتبة متأخّرة عن ذاته . فهو ، فى حدّ ذاته : إمّا أن يكون مستغنياً عن الجاعل ، فصيرورته فى مرتبة متأخّرة محتاجاً إليه ، مستلزم للانقلاب ، و إمّا أن يكون مرتبطاً إلى شىء آخر[2] ، فننقل الكلام

---

۱ - الاسراء (۱۷) ، ۸۴ .

۲ - «اليه بشىء» ، خ ل.

إلى ارتباطه به ، حتّى ينتهى إلى شىء يكون نفس الرّبط بالعلّة .

و هكذا الكلام فى العلّة بالذّات ، فإنّها لو لم تكن فى حدّ ذاتها علّة و مفيضة للمعلول ، بل كانت متّصفة بالعلّيّة الحقيقيّة فى مرتبة متأخّرة . فاتّصافها بها فى تلك المرتبة : إمّا ناشٍ عن ذاتها ، فيلزم أن يكون المعطى للشّىء فاقداً له ؛ مع أنّه ، ننقل الكلام إلى مفيضها للإفاضة . و إن صارت بسبب شىء آخر متّصفة بها ، فهو مع أنّه ، مستلزم لعدم كونها علّة ذاتيّة ، مستلزم للمطلوب . لأنّا ننقل الكلام إلى كيفيّة إفاضة تلك العلّة لصفة الإفاضة على العلّة الثّانية ، حتّى تنتهى دفعاً للدّور و التّسلسل إلى علّة يكون الافاضة و الجعل عين ذاتها ، فتدبّر تعرف !

قوله : «و الحال أنّ المجعول بالذّات» الخ ۸/۵۶ .

قد مرّ برهانه ، فتذكّر !

اَلْفَريدةُ الثّانية فی الوجوبِ وَالإمكان : فی الموادّ الثّلٰثِ

قوله ، قدّه : « **الفريدة الثّالثة : فی الوجوب والإمكان** » الخ ٩/٥٦ .

إنّما عقّب مباحث الجعل ، وتقسيم الوجود إلى الرّابط و الرّابطیّ والنّفسیّ ، بمباحث الموادّ الثّلٰث ، لأنّها من الكيفيّات العارضة على الوجود الرّابط ، الّذى هو متعلّق الجعل التّركيبیّ ، بناء على عدم تحقّق الوجود الرّابط فی الهليّة البسيطة . وذلك ، لأنّهم اختلفوا فی كونه من أقسام الوجود و مراتبه ، أو من أقسام المهيّة ، و فی كونه متحقّقاً فی الهليّات البسيطة ، أو غير متحقّق فيها . وقد عرفت شرح القول فی ذلك ، وسيأتی ، إن شاء الله ، فی مقارّه و مقامه . ولأنّ بعض هذه الكيفيّات ، وهو الوجوب ، من عوارض الوجود ، الّذى هو عين الإيجاد ، بل عين الوجود . والإمكان أيضاً ، بوجه ، من عوارض الوجود ، كما سيأتی شرحه .

قوله : « **وقول المحقّق الّلاهيجیّ وجود الأعراض** » الخ ٣/٥٧ .

أقول ، قال بعض المحقّقين : وجود الأعراض ، إن نسب إلى موضوعاتها ، كان من أقسام الوجود الرّابطیّ ، ويقع رابطاً فی الهليّات المركّبة ، و إن نسب إلى ذواتها وأنفسها ، كان من أقسام الوجود المحمولیّ ، ويقع محمولاً فی الهليّات البسيطة . فلعلّ مراد المحقّق وجودات الأعراض ، من حيث نسبتها إلى الموضوعات ، لا من حيث نسبتها ألى أنفسها ، فتأمّل !

قوله : « **فی الحاشية : بل يستعمل الرّابطیّ فی وجود العقل الفعّال** » الخ ٥٧ .

أقول : بل فی وجود الحقّ المتعال . وذلك فی موارد عديدة :

منها فی تحقیق ماورث عن بعض الحکماء السّابقین ، من اتّحاد النّفس مع العقل الفعّال ، عند ادراکها للصّور العقلیّة . فإنّهم وجّهوا قول ذاك القائل ـ عند ورود الإشکال علیه ، من لزوم تجزیة العقل الفعّال ، وأن یدرك کلّ نفس عند الاتّحاد به ما یدرکه النّفس الأخری ـ بأنّ مراده اتّحاد النّفس مع الوجود الرّابطی للعقل الفعّال . وکذلك وجّهوا ماورث عنهم ، من أنّ النّفوس الکاملة فی نهایة سیرها ، وعروجها العقلیّ ، وغایة تحوّلها فی بلوغ أشُدّها[1] الإمکانیّ ، تتّحد مع العقل الفعّال . و فسّروا ذلك أیضاً باتّحادها مع وجوده الرّابطیّ ؛ إلی غیر ذلك من الموارد المختلفة ، الّتی سیجیئ ذکرها فی موقع یلیق به .

وذکروا أیضاً : أنّ مراد القائلین باتّحاد المعقولات والمتخیّلات و المحسوسات مع النّفس عند ادراکاتها العقلیّة والخیالیّة و الحسّیّة اتّحادها مع وجودها الرّابطیّ . ووجّهوا قول من قال من العارفین : بأنّ النّفس عند نهایة سیرها العروجیّ إلی الله ، وغایة سفرها من الخلق إلی الحقّ تتّحد مع الحقّ ، وتفنی فیه ، تعالیٰ ، بأنّ مرادهم اتّحادها مع الوجود الرّابطیّ للحقّ ، تعالی ، بل کلّ الموجودات ، أوجلّها متّحدة مع وجوده الرّابطیّ ، تقدّست أسمائه ، وتعالی شأنه ، بل هی من مراتب وجوده الرّابطیّ . و المراد بالوجود الرّابطیّ فی الموارد المذکورة الإضافة الإشراقیّة الوجودیّة ، والأشعّة النّوریّة الإلهیّة ، المستشرقة من شمس هویّة الحقّ ومطالع أقمار ذاته الوجوبیّة ، من جهة کونه ، تعالی ، « نور السّمٰوات وَ الأرض » [2] ، وقیّوم کلّ وجود وبارء کلّ شیء وموجود .

قوله : « **إن هی الّا تمویهات وتماثیل** » الخ ٢/٥٨ .

المراد من کونها أباطیل ، کونها کذلك من جهة مهیّاتها ، أو من جهة لحاظها غیراً وسویً ، کما قیل : « ألا کلّ شیء ما خلاالله باطل » ، ومن کونها تماثیل الأسماء والصّفات

١ ـ اشارة الی : « و وصینا الانسان بوالدیه احساناً . . . حتی اذا بلغ أشده وبلغ أربعین سنة . . . » الاحقاف (٤٦) ، ١٥ .

٢ ـ النور (٢٤) ، ٣٥ .

وعكوس سُبُحاتِ وجهه الكريم، كما قال، تعالى: «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا» الآية[1].

قوله: «**هذا إشارة إلى أنّها فى الخارج موادّ**» إلخ ٤/٥٨.

ليس المراد أنّها بعينها تحصل فى الأذهان و تنسلخ عنها، فتوجد فى الأعيان. بل المراد أنّها، باعتبار تكيّف العقود و النسب بها فى الذّهن، تسمّى بالجهات، و باعتبار تكيّفها بها فى الأعيان، تسمّى بالموادّ.

فإن قلت: قد تقرّر أنّها من عوارض النّسب، والنّسبة معدومة فى الخارج، فكيف يمكن تحقّق هذه النّسب فى الخارج، حتّى تسمّى باعتبار تحقّقها فيها بالموادّ.

قلت: النّسبة متحقّقة فى الخارج، بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها، و إن لم يكن ظرفاً لوجودها. وهذا المقدار يكفى فى تحقّق تلك الأمور فى الخارج، و تسميتها، باعتبار تحقّقها فيه، بالموادّ، فتدبّر!

قوله: «**مثل أنّ الواجب ما يلزم**» الخ ٩/٥٨.

الدّور فى هذه التّعريفات، من جهة أخذ المُحال، الّذى هو مرادف للممتنع فى تعريف الواجب والممكن، وأخذ الممكن، أو الواجب فى تعريف الممتنع.

قوله: «**وغير ذلك**» ١٠/٥٨.

مثل ما قيل: الواجب ما ليس بممكن ولا ممتنع، أو لا يمكن عدمه. و الممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه. والممتنع ما يجب عدمه، أو لا يمكن وجوده، إلى غير ذلك.

قوله: «**فهى ذات تأسّسٍ**» الخ ١١/٥٨.

إنّما كانت تلك الأمور ذات تأسّسٍ بالوجود، لأنّ الوجوب، الّذى هو تأكّد الوجود من عوارضه الذّاتيّة، وكذلك الإمكان والامتناع أيضاً بوجه: لأنّ كلّ واجب الوجود ممتنع العدم، وكلّ ممكن الوجود واجب بالغير، أو ممتنع به. و بالجملة: لا يحتاج الوجود، فى عروض هذه الأمور له، إلى أن يتخصّص قبل عروضها، بتخصّص طبيعىّ أو تعليمىّ. فهى من عوارضه العامّة ونعوته الشّاملة، وذات تأسّسٍ بالوجود فى البداهة،

---

١ - البقرة (٢)، ١٤٨.

من حیث المفهوم، بل فی بداهة الحکم ببداهتها أیضاً، کما أشار إلیه فی الحاشیة . وفی کون حقایقها، سوی الامتناع، غیرمتصوّرة بالعلم الحصولیّ أصلاً. أمّا الوجوب، فلأنّه تأکّد الوجود، وهوعین الوجود حقیقةً، والوجود لایتصوّر حقیقته أصلاً. وأمّا الإمکان، فلأنّ حقیقته الإمکان الفقریّ، وهوعین الوجودات الإمکانیّة، فهی أیضاً لاتتصوّر أصلاً، من حیث الحقیقة . وأمّا الامتناع، فلوفسّر بامتناع العدم، فهو یصیرعین الوجود، و إن فسر بامتناع الوجود، فهولا حقیقة له أصلاً، حتّی یمکن تصوّره أو لایمکن . والکلام فیما له حقیقة عینیّة، فتدبّر!

فإن قلت : لاشکّ أنّ تلک الأمور کیفیّات النّسب، وهی اعتباریّة، فکیفیّتها أولی بالاعتباریّة . فإذا کانت اعتباریّة، فکیف یمکن أن تکون من العوارض الحقیقیّة لحقیقة الوجود، حتّی تکون ذات تأسّسٍ بها فیما ذکر؟ و أیضاً إذاکانت من کیفیّات النّسب، وهی من سنخ المهیّة، لامن سنخ الوجود، فکیف یمکن أن تعدّ من عوارضها[1]؟

قلت : مفاهیمها و إن کانت، من حیث هی اعتباریّة لکنّها من حیث المحکیّ عنه بها، الّذی هی الحقایق الوجودیّة أمور متأصّلة . وأیضاً عدّها من عوارض الوجود، من حیث حقایقها أو من جهه أنّ المهیّة، الّتی هی معروضة لها من عوارض الوجود أیضاً . کما قیل : من وتوعارض ذات وجودیم .

١ - أی : « من عوارض حقیقة الوجود ».

فِى أَنَّ الجِهات اعتبارِيّةٌ

قوله : « **للصّدق فى المعدوم** » الخ ١٤/٥٨ .

إن قلت : كما أنّها تصدق على المعدوم تصدق على الموجود أيضاً . فإن كان صدقها على المعدوم يوجب عدمها ، فليكن صدقها على الموجود موجباً لوجودها .

قلت : أوّلاً ، الصّدق على الموجود لايوجب الوجود ، لجواز صدق المفاهيم العدميّة على الموجودات ، كالعمى ، الصّادق على زيد مثلاً . فلذا قيل : ثبوت شيء لشيء لايتفرّع على ثبوت الثّابت ، بل على ثبوت المثبت له . وأمّا ثانياً ، فالصّدق على المعدوم يوجب العدميّة مطلقاً ، بخلاف الصّدق على الموجود ، فإنّه لايوجب الموجوديّة مطلقاً . لأنّها ، لوكانت وجوديّة بالمعنى المقابل للاعتباريّة ، لامتنع صدقها على المعدوم ، بخلاف ما لوكانت عدميّة ، فإنّها لايمتنع صدقها على الموجود ، فتأمّل !

فإن قلت : الوجوب لوكان عدميّاً ، لامتنع أن يصير عيناً للوجود فى الواجب تعالى ، وإلّا يلزم أن يكون الواجب اعتباريّة عدميّة .

قلت : ما هوعين وجود الواجب هوالوجوب الحقيقيّ ، الّذى هو تأكّد الوجود. والّذى قيل باعتباريّته ، هومفهوم الوجوب ، وهو ليس عين وجود الواجب .

قوله : « **الوجوديّة العينيّة محال** » الخ ١٦/٥٨ .

تعقيب الوجوديّة بالعينيّة ، للإشارة إلى أنّ المراد بالوجوديّة هنا العينيّة ، لا مالايكون العدم جزء مفهومه ، ولوكان اعتباريّاً ، كالامكان بمعنى تساوى النّسبة إلى طرفَى النّسبة . فإنّ اتّصاف المعدوم بها غيرممتنع ، كما لايخفى .

قوله : « **فوجودها غيرمهيّاتها** » الخ ١/٥٩ .

أقول : أى تكون مفاهيمها مشاركة مع غيرها فى مطلق الوجود ، وممتازة عنها وجوداً بالخصوصيّات ، أى المشخّصات الوجوديّة ، سواء كانت أنحاء الوجودات أو العوارض المشخّصة . وكلّ ماكان كذلك فهو مغاير المهيّة مع وجوده .

فإن قلت : فالواجب أيضاً كذلك .

قلت : الواجب ، تعالى ، لايشاركه غيره فى الوجود ، بل هو صرف الوجود ، والباقى أفيائه وعكوسه . وكذا الوجودات الخاصّة لاتمتاز بالخصوصيّات الزّائدة على ذواتها بل بنفس ذواتها أو بنفس ما به اشتراكها ، فتدبّر تعرف !

قوله : « **فاتّصاف مهيّاتها** » الخ ٢/٥٩ .

وذلك ، لأنّ القضيّة القائلة بأنّ الشّىء ، إمّا واجب الوجود ، أو ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، منفصلة حقيقيّة ، لايخلو عنه شىء . ولكن اتّصاف مهيّات موصوفات تلك الأمور بها ، فى الذّاتىّ منها ، يجب أن يكون بالوجوب ، لا بالامكان ، ولا بالامتناع ، و إلّا يلزم الانقلاب . وأمّا فى الغيرىّ منها ، فهو بالامكان بوجه ، وبالضّرورة بوجه آخر واتّصاف مهيّاتها بالوجود ، فى الوجوب ، يجب أن يكون بالوجوب وبالامكان ، فى الامكان ، و بالامتناع ، فى الامتناع . فى الذّاتىّ منها . وفى الغيرىّ ، فكلّ منها بالامكان ، مع إشكال فى الامتناع الغيرىّ ، فإنّه يمكن أن يقال : إنّه بالامتناع ، فتأمّل !

قوله : « **إذلم يذهب أحد إلى ثبوتيّته** » الخ ٤/٥٩ .

وذلك ، لأنّه يلزم من ثبوتيّته ، تحقّق الممتنعات فى الخارج ، لأنّ المراد بالثّبوتىّ الثّابت فى الخارج ، واتّصاف الممتنع أو المعدوم العينىّ ، بالصّفة الموجودة فى الخارج ، محال .

فإن قلت : هذا فى امتناع الوجود مسلّم ، وأمّا فى امتناع العدم ، فلا ، لأنّه يرجع إلى وجوب الوجود .

قلت : فالثّبوتىّ ، إنّما هو الوجوب ، لا الامتناع ، من حيث أنّه امتناع ، فتدبّر !

قوله : « **وجه البطلان أنّ الإمكان** » الخ ٨/٥٩ .

أى معنى قولنا «إمكانه لا» ، أنّ الامكان الثّابت لمهيّة من المهيّات ، مثل زيد الموجود فى الخارج ، مثلاً ، ليس نفس الامكان بموجود فيه ، لكونه عدميّاً ؛ و إن كان الاتّصاف بالامكان ثابتاً فيه ، بكون الخارج ظرفاً لنفس النّسبة ، لا لوجودها .

وقولنا : لا إمكان لزيد الخارجىّ فى الخارج ، معناه أنّه ليس بممكن فى الخارج ، بمنى أنّ الامكان ، الّذى قلنا أنّه ثابت له خارجاً ليس بثابت له خارجاً . وهذا هو الحكم باجتماع النّقيضَين ، فإنّ ثبوت الامكان لشيء ، ورفع ذلك الثّبوت ، متناقضان ، فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر .

وبعبارة أخرىٰ ، قولنا «إمكانه لا» متضمّن لاثبات الامكان لزيد ، مع القول بكون ذات الامكان و نفسها غير موجودة لنفسها [1] ، لا أنّها غير موجودة لزيد . و قولنا : «لا إمكان له» ، أن ذاك الامكان العدمىّ ، ليس بثابت له و القول بكون الامكان العدمىّ ثابتاً لزيد ، وليس بثابت له ، متناقضان . فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر . وببيان آخر ، قولنا : «إمكانه لا» ، أنّ الامكان أمر عدمىّ ، وقولنا : «لا إمكان له» ، أنّ الامكان العدمىّ مرفوع ، فالثّانى رفع لذلك الامكان العدمىّ . و الشّيء لا يمكن أن يكون عين رفعه و نقيضه .

قوله : « **والشّيء مطلقاً** » الخ ۹/۵۹ .

أى : أىّ شيء كان ، سواء كان وجوديّاً ، أو عدميّا ، أو شبه الوجود ، أو المهيّة ، أو العدم ، فإنّ الجميع رفعه مناقض له .

قوله : « **والأعدام** » الخ ۱۰/۵۹ .

إشارة إلى دفع قول القائل : إذ لا ميز فى الأعدام . وحاصل الجواب : أنّ الأعدام لا تتمايز من حيث أنّها أعدام ، لا من جهة الاضافة إلى الملكات ، فإنّها من هذه الحيثيّة متمايزة ، وفى المقام أيضاً ، متمايزة من جهة أنّها مضافة ، فتدبّر !

قوله : « **فى المفردات عدم صدقهما** » الخ ۱۴/۵۹ .

أقول : أمّا فى القضايا ، فبعدم صدقهما فى نفسها ، وعدم تحقّق نسبها فى الخارج

---

۱ ـ « و نفسه غير موجودة لنفسه » ، خ ل .

أوالذّهن أونفس الأمر، بالمعنى الّذى ذكر لتحقّق النّسبة، وعدم مطابقتها للنّسب النّفس الأمريّة، لامن جهة صدقهما على شىء لأنّ الحمل والصّدق، الّذى بمعناه، إنّما هو فى المفاهيم، لا القضايا، كما صرّح به فى الحاشية. وبالجملة: ارتفاع النّقيضين فى المفردات عدم صدقهما، بمعنى الحمل على شىء، وفى القضايا عدم صدقهما فى مقابل الكذب، فى حدّ نفسهما، فتدبّر!

قوله: «**الواجب عنه الوجوب ينحسم**» الخ ۱۶/۵۹.

إن قلت: التّعبير بفعليّة الانحسام غير صحيح، لجواز دوام اعتبار المعتبر فلاينحسم عن الموضوع لدوام العلّة، فيجب أن يعبّر بإمكان الانحسام.

قلت: دوام الاعتبار متوقّف على عدم تناهى القوى الانتسابيّة [1] وتوجّهها إلى الاعتبار، وأن لايشغلها شأن عن شأن. وهذا ممّا قام الدّليل على امتناعه فى أكثر النّفوس، فتأمّل!

قوله: «**ووجه البطلان النّقض بالامتناع**» الخ ۱/۶۰.

بيان النّقض: أنّ الامتناع اعتبارىّ بالاتّفاق. فإذا كان اعتباريّة الشّىء تقتضى أن ينقطع، ويزول عن موصوفه، من جهة توقّفه على اعتبار المعتبر، لزم انقطاع الممتنع عن امتناعه وكذا الشّيئيّة اعتباريّة بالاتّفاق، فلو كانت الاعتباريّة ملازمة للانقطاع بالوجه، الّذى ذكره المستدلّ، لزم انقطاع الشّيئيّة عن الأشياء، وأن ينقلب الشّىء إلى اللّاشىء، والممتنع إلى الممكن أوالواجب. لعدم جواز خروج الشّىء عن المنفصلة الحقيقيّة، القائلة: بأنّ الشّىء، إمّا واجب، أو ممكن، أو ممتنع. وكذا عدم جواز رفع الشّيئيّة ونقيضها عن الموضوع، فتدبّر!

قوله: «**مع أنّ الكلام إنّما هو فى الوجوب الّذى**» الخ ۳/۶۰.

أى: الّذى قيل باعتباريّته، هو الوجوب الّذى من كيفيّات النّسب، لاالوجوب الحقيقىّ الّذى هو تأكّد الوجود، الّذى بانحسامه ينحسم وجوب الواجب، ولم نقل

---

۱ ـ «القوى الانسانية»، خ ل.

باعتباريّته، حتّى ينحسم وجوب الواجب، فتدبّر!

قوله: «**فى بيان أقسام**» الخ ٤/٦٠.

ليس المراد بيان جميع أقسام كلّ واحد من هذه الأمور فإنّ جميع أقسام الامكان، بل الامتناع و الوجوب ـ لو فسّرا بمطلق الضّرورة ـ غيرمذكور هناك، بل المراد الأقسام المقصودة بالذّكر فى الفلسفة، الّتى تترتّب على ذكرها فوائد فلسفيّة، و إن كان بعضها مذكوراً فى الفصل الآخر، لمناسبة مقاميّة، فتدبّر!

قوله: «**إلّا فى الإمكان**» الخ ٨/٦٠.

إن قلت: الإمكان الذّاتىّ من لوازم المهيّة والمهيّة مجعولة، فلازمها أيضاً مجعول بتبعها، فيلزم تحقّق الامكان الغيرىّ، فكيف قال: إنّه غيرمتصوّر؟

قلت: المراد من الامكان الغيرىّ الامكان الذّى يعطيه العلّة للشّىء الّذى هو فى ذاته غير ممكن، وهذا الّذى منعنا تحقّقه، وأمّا الامكان الذّاتىّ، الّذى يتحقّق بعين تحقّق المهيّة، لابجعل منفصل غيرجعل المهيّة، فهوليس بغيرىّ بهذا المعنى، كما لايخفى.

و بعبارة أخرى، المراد بالامكان الغيرىّ الامكان الّذى يجعل للمهيّة بالجعل التّركيبىّ، بالذّات، لابالجعل البسيط، بالعرض. مع أنّ لازم المهيّة غير مجعولة حقيقة، كما تقرّر فى مبحث الجعل، فتدبّر!

قوله: «**وعلى الأخير يلزم أن يكون**» إلخ ١٥/٦٠.

فإنّه ملازم لتحصيل الحاصل.

إن قلت: لم لايجوز اجتماع إمكانين فى الذّات الواحدة أحدهما بالذّات، والآخر بالغير، ويكون الثّانى مؤكّداً للأوّل؟

قلت: المراد بالامكان الغيرىّ مالا يكون حاصلاً مع قطع النّظر عن الغير. و فى هذا الفرض قد حصل بدون الغيرفضلاً عن قطع النّظر عنه.

فإن قلت: الحاصل هنا كذلك هو الامكان الذّاتىّ، لا ما هو حاصل بالغير، مؤكّداً للأوّل.

قلت : أوّلاً ، إذا كان الامكان ذاتيـاً ، يصير مستغنياً عن الغير ، كما فى الوجوب والامتناع . لأنـه ، يصيرضرورىّ الوجود للموضوع ، و الضّرورة مناط الغناء ، فيكون فرض الغير لغواً ، كما لايخفى .

و ثانياً ، حصول الامكان بالغير ممّـا لايتصوّر أصلاً ، لأنّ إعطاء الغير للإمكان على الشّىء فرع إمكانه ، لأنّ الواجب والممتنع يمتنع احتياجهما إلى الغير . فيلزم تقدّم الشّىء على ما يتقدّم عليه . وثالثاً ، تأكّد الشّىء بتضاعف الاعتباريّـات غيرمتصوّر ، كما لايخفى ، فتدبّر !

قوله : « **فللأوّل باعتبار وجودهما** » الخ ١/٦١ .

إنّما خصّ بوجودهما ، مع أنّهما باعتبار عدمهما أيضاً مثال للواجب بالقياس ، لأنّ الوجوب بالقياس ، على ما فسّره ، لايلائم الأعدام . لما مرّ سابقاً : أنّ عليّة الأعدام تقريبيّة .

قوله : « **وبالجملة المتضايفان** » الخ ٢/٦١ .

أى : المتضايفان ، وضعاً ، بأن يوضعا معاً ، ورفعاً ، بأن يرفعا معاً . موضوع المثال للواجب بالقياس ، فإنّ وضع أحدهما واجب بالقياس إلى وضع الآخر ، وكذا رفعه واجب بالقياس إلى رفعه . و جمعاً ، أى جمعاً بين الوضع و الرّفع : بأن يوضع أحدهما ، ويرفع الآخر . موضوع المثال للممتنع بالقياس إلى الغير .

ويمكن أن يكون المراد من الأوّل ، أى : وضعاً ورفعاً ، وضع أحدهما ورفع الآخر ، وهوموضوع المثال للممتنع بالقياس إلى الغير ، ومن الثّانى الجمع بينهما فى الوضع أو فى الرّفع ، فيكون مثالاً للواجب بالقياس إلى الغير .

ويمكن أن يكون المراد من الثّانى ، بقرينة قوله « فللأوّل باعتباروجودهما » ، الجمع بينهما فى الوضع فقطّ .

قوله : « **ضرورة تحقّق الشّى** » الخ ٤/٦١ .

أى سواء كان بالغير ، كما فى المعلول بالقياس إلى العلّة ، أو بالذّات ، كما فى العلّة

الوجوبيّة بالنّسبة إلى المعلول، أولا بالذّات، ولا بالغير، كما فى كلّ واحد من المتضائفين بالنّسبة إلى الآخر.

قوله: «**على سبيل الاستدعاء**»[1] الخ ٤/٦١.

أى: أعمّ من الاقتضاء الايجابىّ، كما فى المعلول بالنّسبة إلى العلّة الوجوبيّة. أو الاستدعاء بمعنى المنبعث عن الافتقار الوجودىّ، أو الذّاتى، كما فى العلّة بالنّسبة إلى المعلول. أو الاستدعاء بمعنى مطلق الطّلب المنبعث عن التّضايف بين الطّرفين، كما فى المتضايفين.

قوله: «**إذ لاعليّة بين المتضايفين**» إلخ ١٠/٦١.

مع وجوب كونهما معلولى الشّىء الثّالث، الموقع للإضافة اللّزوميّة بينهما، بناءً على ما تقرّر بين الحكماء، من أنّ العلاقة اللّزوميّة بين الشّيئين تتوقّف على عليّة أحدهما، أوكلّ واحد منهما للآخر على وجه غير دائر، أومعلوليّة كليهما للشّىء الثّالث، خلافاً للمتكلّمين. والمراد من عدم العليّة بينهما عدمها، من حيث كونهما متضايفين، وإلّا، فالعلّة والمعلول بينهما التّضايف، مع كون أحدهما علّة للآخر.

قوله: «**فالوجوب بالقياس يجتمع**» الخ ١٠/٦١.

أقول: أمّا مع الوجوب الذّاتىّ، فكما فى الوجوب بالقياس المتحقّق فى الممكنات، بالنّسبة إلى الحقّ، تعالى، و فى الحقّ تعالى بالنّسبة إلى الممكنات. أمّا مع الوجوب الغيرىّ، كعكس هذا المثال.

قوله: «**وينفرد عنهما**» الخ ١١/٦١.

أى: فى المتضايفين، كلّ واحد منهما بالنّسبة إلى الآخر. فإنّه واجب بالقياس إليه، وليس واجباً به، لا بالقياس إلى العلّة الثّالثة، كما عرفت. فإنّهما بالنّسبة إليها واجب بالغير أيضاً، لوكانت علّة لوجودهما أيضاً.

---

۱ ـ بناء على مذاق الجمهور؛ و أما على رأى ارباب البصيرة من معلولية التضايف للعلة الموقعة بينهما تلك (!) التضايف، فيدخلان فى القسمين الاولين، فتدبر! منه.

قوله: «**بحسب الاستدعاء المطلق**» الخ ١٢/٦١.

أی: الأعمّ من الاقتضاء، والافتقار، و مطلق الطّلب. الأوّل، کما فی الامتناع بالقیاس الحاصل لعدم المعلول بالنّسبة إلی وجود العلّة، و بالعکس، أو لوجود العلّة بالنّسبة إلی عدم المعلول، أو عدمها بالنّسبة إلی وجوده. و کما فی عدم أحد المتضایفَین بالنّسبة إلی وجود الآخر، أو وجوده بالنّسبة إلیه.

قوله: «**وهو أیضاً کسابقه فی العموم**» الخ ١٥/٦١.

أی الامتناع بالقیاس، کالوجوب بالقیاس فی کونه أعمّ من الامتناع الذّاتیّ والغیریّ، وفی الانفراد عنهما. أمّا اجتماعه مع الامتناع الذّاتیّ، کما فی الامتناع بالقیاس الحاصل للممکن وجوداً بالنّسبة إلی عدم علّته الوجوبیّة. و مع الغیریّ، کما فی عکس ذلک. والانفراد عنهما، کما فی عدم کلّ واحد من المتضایفَین، أو وجوده بالنّسبة إلی وجود الآخر، أو عدمه.

قوله: «**أو الاتّفاق فی علّة واحدة**» الخ ١/٦٢.

أقول: أمّا مثال الأوّل، فکما سیذکره، قدّه، بقوله: کالمفروض واجبَین، وکالمفروض ممکنین، کلّ واحد منهما معلول لواجب آخر، من جهة قیاس کلّ واحد من الممکنین إلی الآخر، أو أحدهما معلول ممکن، والآخر معلول واجب، لایستند إلیه الممکن الأوّل. وإن کان هذا الفرض یرجع إلی الثّانی بالأخرة. ومثال الثّانی، کما فی العقل الثّانی والفلک، من جهة کونهما معلولَی العقل الأوّل، أو معلولَی الحقّ، تعالی شأنه، بتوسّطه.

فإن قلت: المتضایفان بینهما الوجوب بالقیاس، أو الامتناع بالقیاس وجوداً وعدماً، مع أنّه صرّح بنفی العلّیّة بینهما.

قلت: قد مرّ أنّهما معلولان لشیء ثالث، موقِـع للإضافة بینهما، فهما قد خرجا بقوله: «أو الاتّفاق» الخ. فعلیه یمکن أن یجعلا مثالاً لهذا القسم، کما لایخفی.

قوله: «**وهذا الفرض**» الخ ٤/٦٢.

أی: ما ذکره بقوله: «کالمفروض واجبَین»، مع أنّه مثال لما نحن فیه، له فوائد

علميّة ، كما فى مسألة « نفى الأجزاء عن الواجب » وغيرها ، كما فيما أشار إليه فى الحاشية ، وهى نفى المهيّة عن الحقّ ، تعالى . وأيضاً ، « فى نفى الكثرة عن الواجب » ، أى فى إثبات توحيده ، تعالى ، بالوجه الذّى أشار إليه صدر متألّهة الاسلام ، قدّه ، كما سيجيىء بيانه منّا فى مسألة التّوحيد .

وفى قوله : « كالمفروض » إشارة و إيماء إلى امتناع المفروض . وقال بعض العارفين : أنّ نفس فرض الكثرة فى الواجب بالذّات ممتنع . وله وجه قدسبق بيانه ، عند قول المصنّف ، « ورأيت بعض من له حظّ من الذّوقيات » الخ ، فراجع !

فِى أبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بالإمكانِ

قوله : « **غرر فى أبحاث** » الخ ٦/٦٢.

البحث عن الإمكان، مع أنّه ساب محض و بطلان صرف، من جهة كونه سراب الوجوب وقنطرة الحقيقة، كما ورد : أنّ العبوديّة جوهرة كنهها الرّبوبيّة . أو من جهة أنّه من عوارض الوجود، من جهة اتّحاده مع المهيّة، الّتى هى الموضوع بالحقيقة للإمكان، من جهة سراية حكم أحد المتّحدين إلى الآخر، أو من جهة أنّ المهيّة عارض الوجود، كما قيل : من وتوعارض ذات وجوديم الخ، وعارض العارض عارض. أو من جهة أنّ المهيّات وجودات خاصّة، علميّة . أو من جهة أنّ بعض معانيه، من الفقرىّ والاستعدادىّ، من عوارض الوجود، أو نحو من الوجود . أومن جهة أنّ النّسبة، الّتى هو من كيفيّاتها، لها حظّ من الوجود . أو من جهة أنّ الجهات الثّلث من عوارض الوجود، الرّابطىّ الذّى هو نحو من الوجود على رأى . و بالجملة : البحث عنه بالأخرة بحث عن الوجود، أو عوارضه، الّتى لايحتاج فى عروضها إلى التّخصّص الطّبيعىّ والتّعليمىّ.

قوله: « **وأمّا عند اعتبارهما** » الخ ١٠/٦٢ .

إشارة إلى أنّ العالم دار الوجوب والضّرورة، وأنّ الإمكان، لا أصل ثابت له فى عالم الأعيان، و أنّ تحقّقه فى موطن الأذهان و ظرف التّحليل . فليس فى الدّار غيره ديّار، لأنّ الشّىء لايخلو عن وجود علّته، وعدمها .

قوله، قدّه: « **بخلاف الذّاتىّ منهما** » الخ ١٢/٦٢ .

فإنّ الواجب بالذّات لايمكن أن يصير واجباً بالغير، وكذا الممتنع بالذّات لايمكن أن يصير ممتنعاً بالغير، و إلّا لزم الانقلاب، أوتحصيل الحاصل، أوخلاف الفرض،

او أن يكون وجود الغير ، لغواً صرفاً وباطلاً محضاً .

و ببيان آخر : الغير ـ الّذى يكون علّة للوجوب ، بالنّسبة إلى الواجب بالذّات ، أو علّة للامتناع ، بالنّسبة إلى الممتنع بالذّات ـ إمّا أن يكون واجباً ، أو ممكناً أو ممتنعاً ، فلو كان ممكناً يلزم الدّور. لأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد. ووجوبه يجب أن يكون بالواجب ، أو ينتهى إليه . فلو صار سبباً لوجوب الواجب بالذّات ، ولو وجوباً آخر غير الوجوب ، الّذى حصل بذاته ، يلزم الدّور . و كذا لو كان واجباً بالذّات . لأنّ المفروض ، أنّ كلّ واجب بالذّات له وجوب بالغير أيضاً ، مع أنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز واحد . فيكون الوجوب الغيرىّ فى كلّ واحد منهما مستنداً إلى الآخر ، وهذا دور. ولايمكن أن يكون ممتنعاً بالذّات ، إذ ما لاوجوب له لايمكن أن يصير علّة للوجوب ، مع أنّه لاشىء محض ، فكيف يمكن فرض عليّته لوجوب الواجب؟

وأيضاً ، إمّا أن يكون الوجوب الواحد معلولاً لعلّيتين ، فيلزم توارد العلّيتين المستقلّتَين على المعلول الواحد ، و إمّا أن يكون الوجوب الغيرىّ غير الوجوب الذّاتىّ : فإمّا أن يكون ، مع فرض عدم الغير ، يتّصف الواجب بالوجوب ، أوْ لايتّصف . فإن لايتّصف ، فيلزم أن لايكون واجباً بالذّات ، هذا خلف . و إن اتّصف بالوجوب ، مع فرض عدم الغير ، فيكون وجود الغير لغواً .

فإن قلت : لم لايجوز أن يتّصف بمرتبة من الوجوب ، وهى الّتى ذاته علّة لها ، ولا يتّصف بمرتبة أخرى ، وهى الّتى تكون معلولة للغير؟

قلت : الوجوب بالذّات يجب أن يكون فى أعلى مراتب التّأكّد ، بحيث لايفرض أشدّ وأتمّ منه . فكيف يمكن فرض معلوليّة مرتبة من وجوبه . لغيره؟ وبالجملة : الوجوب بالذّات صرف حقيقة الوجوب ، والوجود الّذى لا أتمّ منه . ولايمكن تكرّره وتعدّده ، حتّى يمكن فرض معلوليّته لغيره ، وقس عليه الأمر فى الامتناع .

قوله : « **فكانوا يقولون** » الخ ۱/٦۳ .

أقول : الظّاهر من هذا الكلام . أنّهم يريدون بالإمكان سلب الضّرورة عن طرف

العدم، حيث يخصّونه بما ليس بممتنع، وهذا قسم من أقسام الممكن العامّ، لأنّه قديكون مقيّداً بطرف العدم، فيصير مفاده سلب الامتناع، وقد يقيّد بطرف الوجود، فيصير مفاده سلب الوجوب، و على التّقديرين: إمّا أن يكون الطّرف الموافق ضروريّاً، فيفترق عن الإمكان الخاص، و يشمل الواجب أوالممتنع. و إمّا أن لايكون ضروريّاً، أيضاً، فيصير ممكناً خاصّاً. فالإمكان العامّ إذن، أعمّ من الثّلاثة. فما هوالمتداول فى لسان العامّة أحد أقسام الممكن العامّ، على ما قرّره، قدّه، لاما هو المتداول فى عرف الحكمة. ولكن، ليس مرادهم التّقييد بـ «سلب الامتناع» فإنّ المراد فى استعمال لفظ الإمكان، عند العامّة، هو سلب الضرورة عن الطّرف المخالف. إلّا أنّه، لمّا كانت القضيّة الموجّهة، الّتى استعملوا فيها الإمكان، قضيّة إيجابيّة، وكان مخالفها السلّب والعدم، صار مفاد الامكان فى هذه القضيّة المستعملة، سلب الامتناع. فالتّقييد، إنّما حصل من خصوصيّة المادّة، لا من تقييد مفهوم الإمكان عندهم.

وبالجملة: المراد استكشاف استعمالهم الإمكان فى هذا المعنى، من هذا المثال وأمثاله. إذ ليس للإمكان معنى آخر فى عرفهم غيرهذه المعانى. ومن المعلوم، أنّهم لم يستعملوا هذه اللّفظة فى سلب الامتناع فقطّ، حتّى يكون أحد معانيها عندهم، فتدبّر!

قوله: «**خاصّ وخاصّى**» الخ ۲/۶۳.

أمّا كونه خاصّا، فلأنّه أخصّ من الإمكان العامّ. أمّا كونه خاصّيا فلما ذكره بقوله «حيث تفطّن» الخ.

قوله: «**إذ جعلناه أصلاً**» ۳/۶۳.

إنّما جعله أصلاً، لغاية اشتهاره فى عرف الفلاسفة، وكونه أقرب إلى حاقّ السّلب من الامكان العامّ، ولكون ساير المعانى غير الامكان العامّ أخصّ، أوكالأخصّ بالنّسبة إليه، ولكونه المقصود بالأصالة فى مبحث الجهات الثّلث.

قوله: «**فكأنّه أخصّ**» الخ ۵/۶۳.

إنّما قال: «كأنّه أخصّ»، لأنّ استعمالهم لفظة الامكان فى هذا المعنى إنّما كان

بوضع جديد ، لا من قبيل استعمال العامّ فى الخاصّ ، كما صرّح به صاحب المحاكمات.

قوله : « **لكونه معتبراً فى الأوصاف** » الخ ۱۳/۶۳ .

تعليل لقوله « حتّى الضّرورة بشرط المحمول » أى ليس هومعتبرا فى الأوصاف الماضية أو الحاليّة ، حتّى لايمكن خلوّه عن الضّرورة بشرط المحمول . فإنّ الضّرورة بشرط المحمول فرع وجود المحمول ، وليس الشّىء موضوعاً ، بالنّسبة إلى الأوصاف المستقبلة فى الحال ، حتّى يتّصف بالضّرورة بشرط المحمول .

قوله : « **إنّما اعتبره** » الخ ۱۴/۶۳ .

مقول لقول المحقّق ، الطّوسى ، قدّه .

قوله : « **ضرورة ما** » الخ .

فاعل ساقها . و المراد أنّ ما ينسب إلى الماضى والحال ، إمّا أن يكون موجوداً ، فيكون ضرورىّ الوجود ، لأنّ الشّىء ما لم يجب لم يوجد . و إمّا أن يكون معدوماً ، فيكون ضرورىّ العدم ، لأنّه ما لم يمتنع لم يعدم . وكذا يكون محفوفاً بضرورتَين ، أو امتناعَين ، فلايخلو عن ضرورة مّا ، أى إمّا ضرورة الوجود ، أو العدم ، أو الضّرورة بشرط المحمول .

قوله : « **والباقى على الإمكان الصّرف** » الخ ۱۷/۶۳ .

أى : بالنّظر إلينا ، كما سيصرّح به ، لا بالنّظر إلى الواقع ونفس الأمر .

قوله : « **لأنّ الأوّلَين** » الخ ۲/۶۴ ـ ۳ .

أى : العامّ و الخاصّ ، و هذا تعليل لجعل هذا الممكن الأخصّ ، مع تقييده بالاستقبالى ، فإنّ المقصود من هذا تحصيل ما يكون أقرب إلى حاقّ الإمكان ، و يخلوعن كافّة الضّرورات بالنّسبة إلى علمنا .

قوله ، قدّه : « **كالكسوف** » الخ ۳/۶۴ .

المراد منه المعنى ، الأعمّ من كسوف الشّمس و خسوف القمر . فإنّه قد يطلق عليهما تغليباً ، كما أنّه قد يعكس أيضاً . و الأوّل حاصل من حيلولة القمر بينها و بين الأرض ، والثّانى من حيلولة الأرض بينها وبين القمر . و كلّ واحد منهما متّصف بالضّرورة

الوقتيّة، فليس بخالٍ عن كافّة الضّرورات.

قوله: «كما فى مادّتى الوجوب» الخ ۶۴/۷-۸.

أمّا الأوّل، فكقولنا واجب الوجود عالم، أوحىٌّ، أوموجود و نحو ذلك. والثّانى، كقولنا شريك البارى موجود، أو اجتماع الضّدين ثابت، ونحو ذلك. وذلك فى الوجوب الذّاتىّ، والامتناع الذّاتىّ. و أمّا فى الغيرىّ، مثل قولنا فى الأوّل الشّمس تطلع غداً، و فى الثّانى، نقيض ذلك مثلاً. وهكذا قوله: كما فى مادّة الامكان مثل زيد كاتب غداً.

قوله: «فى عدم التّعيين فى نظرنا» الخ ۶۴/۱۷.

أى لا فى نظر المبادى العالية، والنّفوس الكلّيّة، الالهيّة المتّصلة بها، مثل نفوس الكمّلين من الأنبياء والأولياء: الّذين، روح القدس فى جنان الصّاغورة، ذاق من حدائقهم الباكورة.

قوله: «وفى الضّرورة» الخ ۶۵/۱.

الأولى حذف كلمة «فى»، فتأمّل!

قوله: «بل إلى شىء آخر» الخ ۶۵/۱۰.

الأوّلىّ، قديطلق على معنى أخصّ من الضّرورة. فإنّ الضّرورىّ «مالايحتاج إلى الدّليل» سواء احتاج إلى شىء آخر، مثل الحدس و التّجربة، والتّواتر و نحوها، أولا، والأوّلىّ، مالايحتاج بعد تصوّر أطرافه إلى شىء آخر أصلاً. و قد يطلق على ما يكون تصوّر أطرافه بديهيّاً، أيضاً، مثل الشّىء، إمّا موجود أومعدوم. وقديطلق على مايرادف الضّرورىّ.

و العبارة قابلة للحمل على كِلا المعنيَين: أمّا المعنى الأوّل، فبأن يجعل قوله: «بل إلى شىء» الخ إضراباً عن قوله «غيرمفتقرة» الخ. أى: غيرمفتقرة إلى شىء آخر، من الحدس والتّجربة، والوجدان، ونحوها، مما يفتقر إليه الأقسام الأخَر للأوّلىّ، بمعنى مطلق الضّرورىّ. وأمّا المعنى الثّانى، فبأن يجعل المعنى: بل مفتقرة إلى شىء آخر، مما

يفتقر إليه سائر الأقسام. وهوهنا تصوّر الأطراف، الّذى يشترك ساير الأقسام فى الاحتياج إليه، فتدبّر!.

قوله: «واعلم أنّ القائلين بالبخت والاتّفاق» الخ ١٢/٦٥.

القائلون بالاتّفاق، منهم من ينكر العلّة الغائيّة لإيجاد الموجودات، ومنهم من ينكر العلّة الفاعليّة. ولمّا كان إنكار العلّة الغائيّة، فى معنى إنكار العلّة الفاعليّة ومساوقا معه، جعل القائلين بالاتّفاق، مطلقاً، منكرين لهذه القاعدة. وإلّا، فالفرقة الثّانية غيرمنكرين لها ظاهراً، فتدبّر!

قوله: «مساوق» الخ ١٣/٦٥.

إنّما عبّر بالمساوقة، بمعنى التّساوى والتّلازم فى القول، لأنّهم لم يصرّحوا بإنكارها، بل أنكروا احتياج الممكن إلى العلّة. وهذا الأمرملازم مع إنكارهذه القاعدة.

قوله: «الذّى لايقول به الأشعرىّ» الخ ٦٥/ ١٣-١٤.

وذلك، لأنّ الأشعرىّ قائل بجوازالتّرجيح بلا مرجّح، ولايقول بجواز التّرجّح بلا مرجّح. لكن، لمّا كان الأوّل مستلزماً للثّانى، جعلوه قائلاً بهذا القول، من حيث لايشعر. فالمراد أنّه، ليس بقائل به ظاهراً، وإن كان قائلاً به، من حيث لايشعر.

قوله: «وهما يستلزمان لسلب الشىء عن نفسه» الخ ١٦/٦٥.

أقول: وذلك، لأنّ احتياج كون الإنسان إنساناً، مثلاً، إلى الجعل فرع جواز أن لايكون الإنسان إنساناً، حتى يحتاج ثبوته له إلى الجعل. إذلامعنى لجعل ماهوضرورىّ الثّبوت للشّىء بالجعل التّركيبىّ، الثّابت للشّىء مع قطع النّظر عن الجعل وبدونه، وفيه[1] سلب الشّىء عن نفسه. وأيضاً، لابدّ من وضع الموضوع فى كلّ قضيّة، حتّى يحمل عليه المحمول، أو يرفع عنه. فلوكان مفاد المحمول سلب الموضوع عن نفسه، يلزم وضع الشّىء فى عين رفعه، وهذا تناقض صريح. وقس عليه الأمر فى الوجود.

قوله: «والجواب أنّ أثرالجعل» الخ ١٧/٦٥.

---

١ - أى: فى جواز أن لايكون الانسان انساناً».

هذا على مذهب التّحقيق ، من أصالة الوجود . و أمّا على مذاق القائلين بأصالة المهيّة ، فأثر الجعل نفس المهيّة بالجعل البسيط ، كما مرّ تفصيله .

قوله : « **أو فى طرفه** » الخ ۱۰/۶۶ .

أى : فى الآن .

قوله : « **وبوجه بعيد** » الخ ۱۲/۶۶ .

وجه كون هذا وجهاً بعيداً ، أنّ بينونة أجزاء المهيّة ، كلّ واحد منها مع الآخر ومع المهيّة ، بينونة عزليّة ، واحتياجها[1] إليها ليس كاحتياج العكس إلى العاكس ، والظّلّ إلى ذى الظّلّ ، بل كاحتياج الشّىء إلى الشّىء ، بخلاف احتياج المعلول إلى العلّة الوجوديّة ، فتدبّر !

قوله : « **لكنّه استمرار الوجود الأوّل** » الخ ۲/۶۷ .

استمرار الوجود الأوّل ، بناء على مذاق المشّائين و كثير من الحكماء والمتكلّمين ، إبقاء الوجود الأوّل للمهيّة . لأنّها فى ذاتها تكون « ليس » ، ومن علّتها تصير « أيس » . فلولا إبقاء العلّة لوجودها بعد إيجادها ، لرجعت إلى العدم والدّثور ، من جهة عود كلّ شىء إلى أصله ، ولأنّ ما بالعرض يزول . أو بقاء الوجود بحدّه و مرتبته ، أو أفراده المتباينة وعدم قبضها إلى ذاته . وأمّا على مذاق القائلين بالحركة الجوهريّة ، كصدر المتألّهين و المصنّف و أمثالها ، قدّهم ، وقاطبة العرفاء الشّامخين من أنّ العالم لا يبقى زمانين ، كما أشار إليه الشّبستری بقوله : « که عالم » الخ .

قوله : « **قد كان الافتقار للإمكان** » الخ ۹/۶۷ .

أى : الإمكان الذّاتىّ فى المهيّات ، والفقرىّ فى الوجودات ،

قوله : « **وفى زمانه** » الخ ۱۵/۶۷ .

أى : فى زمان المحمول . وفيه إشارة إلى أعمّيّة الضّرورة بشرط المحمول . عمّا يكون المحمول ظرفاً أو قيداً .

---

۱ ـ أى : « احتياج المهية » .

قوله : « **عن ترتّب هاتين الحالتين** » الخ ۱۵/٦۷.

فإنّ الحدوث مسبوقيّة الوجود بالعدم، و الأوّل ضرورة الوجود، والثّانى ضرورة العدم، ولكن بشرط المحمول .

فإن قلت : هذه ، و إن كانت ضرورة بشرط المحمول ، إلّا أنّها ضرورة حاصلة بجعل العلّة ، إلّا أنّها بالعرض . فإنّه ، لو لم يجعل العلّة الوجود ، أو العدم المضاف إلى إلى المعلول ، بناءً على احتياجه [1] إلى الجعل ، لايمكن تحقّق الضّرورة بشرط المحمول . فهذا ممّا يؤكّد الاحتياج إلى الجعل ، لا أنّه يصير مناط الاستغناء .

قلت : الكلام فى علّة الحاجة إلى الجعل . وهاتان الحالتان متفرّعتان على الجعل ، كما اعترفت به فلايمكن أن تصيرا سبباً للاحتياج إليه ، كما لايخفى . لأنّ علّة الاحتياج يجب تقدّمها على الاحتياج . وأيضاً ، الحدوث إنّما نشاء من الاحتياج ، فلايمكن أن يصير علّة للاحتياج . وبالجملة : مراده ، قدّه ، أنّ علة الاحتياج ، لمّا كانت مقدّمة عليه [2] ، فالحدوث قبل تحقّقه [3] لايمكن أن يصير علّة للاحتياج ، و بعد تحقّقه يحصل الاستغناء . فلايمكن أن يصير مناطاً للحاجة ، فتدبّر !

قوله : « **ومنها لوازم الأوّل والمهيّة** » إلى قوله « **الصّفات الإضافيّة** » الخ ۲/٦۸-۳.

المراد بالصّفات الإضافيّة ، الإضافيّة المحضة . فإنّهم قسّموا صفات المبدء ، تعالى : إلى حقيقيّة محضة ، وهى الّتى لايعتبر الإضافة ، لا فى مفهومها . ولا فى حقيقتها ووجودها ، ومصداقها وبعبارةٍ أخرى : لايكون الإضافة نفس مفهومها ، ولا لازمة له ، مثل الحيوة والوجوب الذّاتىّ ونحوهما . وإلى حقيقيّة ذات إضافة ، وهى الّتى يعتبر الاضافة فى تحقّقها ووجودها ، لا فى مفهومها ومعناها . وبعبارة أخرى : لايعتبر الإضافة فى مفهومها ، ولكن تكون لازمة له ، مثل العلم والقدره ونحوهما . و إلى إضافيّة محضة ، وهى الّتى يعتبر الاضافة

---

۱ - أى : « احتياج العدم » .

۲ - أى : « على الاحتياج » .

۳ - أى : « قبل تحقق الحدوث » .

فى مفهومها ووجودها، بأن تكون نفس الإضافة، لا ما يعرِضه الاضافة. و ذلك، مثل العالميّة و القادريّة و الخالقيّة ونحوها. واتّفقوا: على عينيّة القسمين الأوّلين بالنّسبة إلى ذاته، تعالى، وعلى زيادة الثّالث عليها. لاستلزام زيادة الأوّلين، لتركّب الذّات، وحصول جهة فقدانيّة أو «معانيّة» لذاته القيّومة، تعالى شأنه. وأن يكون الشّىء الواحد من جهة واحدة فاعلاً و قابلاً لأمر فارد. و استلزام عينيّة الأخيرة أن يكون ذاته، تعالى، نسبة اعتباريّة.

ولكن، مبادى تلك الإضافات راجعة عندالمحقّقين منهم إلى قيوميّته، تعالى، الّتى هى أيضاً، عين ذاته القيّومة، كما أنّ صفاته السّلبيّة راجعة إلى سلب الإمكان، الرّاجع إلى وجوب الوجود، من جهة أنّ سلب السّلب موجب للإثبات. وهذه الصّفات، الّتى هى، من حيث مفاهيمها نفس الإضافة، لاشكّ فى أنّها لازمة لذاته القيوميّة، قديمة بقدمها. لأنّ فى عروضها عليها وحدوثها لها وعدم لزومها لها، قدح القاعدة، القائلة بـ«أن الواجب الوجوب بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات». وبالجملة: عدم لزومها لها مستلزم لحصول جهة إمكانيّة لذاته، تعالى.

قوله: «**وعند الإشراقيّين**» الخ ٤/٦٨.

المراد من الأنوارالقاهرة العقول العرضيّة، المسمّاة بأرباب الأنواع عندهم، والمثل المعلّقة، الّتى هى من الموجودات المثاليّة. فإنّ العقول الطّوليّة، كِلا الفريقَين قائلون بها. والّذى اختصّ الحكماء الإشراقيّون، بالقول به، هى الطبقة المتكافئة، من العقول الصّادرة من الطّبقة العالية، من العقول المعبّر عنها بالعقول العشرة، بالجهات المشاهديّة والإشراقيّة و الحبيّة ونحوها. و تلك الأنوار المجرّدة، مع الطّوليّة منها، من لوازم وجود الحقّ، تعالى، وهى باقية ببقائه، لابإبقائه، موجودة بوجوده، لا بإيجاده، قديمة بعين قدمه، عندهم: وسيأتى شرح ذلك فى مبحث فعل الله، تعالى.

قوله: «**وعند المشّائين منهم**» الخ ٤/٦٨.

المراد بالصّور المرتسمة الصّور القائمة بذاته المقدّسة الوجوبيّة، تعالى شأنه العزيز،

الّتى قيامها بها مناط علمه، التّفصيلىّ الكمالىّ بالموجودات الخارجيّة، كلّها قبل الإيجاد المعبّرعنه[1] بالعلم العنائىّ. وقيامها بذاته الحقّة إنّما هو بالقيام عنه، لافيه. وهى من اللّوازم الوجوديّة له، تعالى، عند المحقّقين منهم، حاصلة بالفيض الأقدس. لكنّ المتأخّرين منهم، لعدم بلوغهم إلى مقاصد هؤلاء الكبراء، جعلوها أعراضاً خياليّة، مرتسمة فى ذاته المقدّسة، و من الموجودات الذّهنيّة، لا العينيّة. وقد أفصح صدر المتألّهين عن مرامهم غاية الإفصاح، و أوضحه نهاية الإيضاح، و سنرجع إليه فى مبحث العلم، إن شاء الله تعالى.

قوله : « **وعندالأشاعرة** » الخ ٥/٦٨ .

فإنّهم ذهبوا إلى زيادة الصّفات الحقيقيّة، بكلا قسميها : من الحقيقيّة المحضة، والحقيقيّة ذات الإضافة، على ذاته الحقّة الوجوبيّة، و وافقوا الحكماء فى زيادة الإضافيّة المحضة، واختصّوا بالقول بزيادة القسمين الأوّلين. ثمّ إن عدّ الأنوارالقاهرة من لوازم ذات الأوّل، تعالى، إنّما يصحّ على ما ذهب إليه صدر المتألّهين، قدّه، فى إثبات هذه القواهر. وأمّا على ما يظهرمن ظاهرمذهب الإشراق، فهى موجودات منفصلة عن وجود الحقّ، تعالى، مباينة معه، كما صرّحوا به فى زبرهم الفلسفيّة. وعلى هذا، فلا يلائم ظاهر مذهبهم عدّ هذه من اللّوازم لوجود الحقّ، تعالى. ولو كان المراد من اللّوازم مطلق ما يتبع وجود الشّىء، ولا ينفكّ عنه، ولو من جهة كون الشّىء علّة تامّة له، فيكون عدّ العقول الطّوليّة، الّتى يقول بها المشّائون، و يثبتها الإشراقيّة أيضاً، من اللّوازم لذاته الحقّة الوجوبيّة أولى.

ولكن يمكن أن يكون جهة التّخصيص : عدّهم هذه الأنوار القاهرة من مراتب علمه التّفصيلى السّابق على الإيجاد، بل حصر بعضهم العلم التّفصيلى له، تعالى، السّابق على إيجاد العالم، بهذه الصّور النّوريّة المجرّدة، كما أنّ المشّائين حصروه فى الصّور المرتسمة الإلهيّة، وكلماتهم قابلة للتّوجيه، بحيث يصحّ أن يعدّ هذه من اللّوازم الوجوديّة لله، تعالى.

١ - أى : « عن التفصيلى » .

أو أن تكون النّكتة، فى عدم عدّ العقول الطّوليّة من اللّوازم عند المشّائين، كون الصّور المرتسمة المتّصلة بذاته، المقدّسة الوجوبيّة عندهم، أولى، بأن تعدّ من اللّوازم من هذه الأنوار المرسلة، من جهة اتّصال وجودها بوجوده، تعالى، بل كونها من مراتب وجوده، ودرجات أسمائه وصفاته، ومن الصّقع الرّبوبىّ والحضرة الإلهيّة. كما أنّ الإشراقيّين، الّذين عدّوا القواهر من مراتب علمه، تعالى، يجب عليهم أن يجعلوها من مراتب وجوده، تعالى، ومتّصلة بذاته، تعالى، لامنفصلة عنه، تعالى. وإن كان ظاهر كلماتهم، كما صرّح به صدر متألّهة الإسلام لايلائم ذلك.

وتعميم الأنوار القاهرة، بحيث تشمل العقول الطّوليّة أيضاً، ممكن. ولكن، بناءً عليه، يجب أن تجعل النّكتة فى تخصيص ذلك بالإشراقيّين، عدّهم هذه الأنوار الكلّيّة، المجرّدة من مراتب علم الحقّ، تعالى، وحصرهم العلم التّفصيلىّ فى هذه الصّور النّوريّة، اللّازم عليهم، بحسب ما التزموا به، أن يجعلوها من اللّوازم المتّصلة به، تعالى، دون المشّائين لأنّهم جعلوا الصّور المرتسمة مناط علمه التّفصيلىّ، أو تكون النّكتة، أنّ، مع عدّ الطّبقة المتكافئة من العقول من اللّوازم، يكون عدّ الطّبقة الطّوليّة، الّتى هى أنور وأقهر وأقرب منها إلى المبدء، تعالى، من لوازمه، تعالى، أولى وأحرى وأليق، فتدبّر!

قوله: «**وعند المعتزلة الأحوال**» الخ ٥/٦٨.

وهى الصّفات الإضافية، مثل العالميّة والقادريّة ونحوهما، الّتى جعلوها من الأحوال، أى: واسطة بين الموجود والمعدوم. وعرّفوا الحال: بأنّها صفة للموجود، لاموجودة، ولا معدومة. وهذا مذهب فرقة من معتزلة المتكلّمين، الّذين ذهبوا إلى ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم، وجعلوا مثل العالميّة و القادريّة و الخالقيّة و نحوها، من الصّفات الإضافيّة لله، تعالى، حالاً، و زائدة على ذاته المقدّسة، ومن لوازمه القديمة؛ و ليس مذهباً لجميعهم.

قوله: «**وعند الصّوفيّة الأعيان الثابتة**» الخ ٦/٦٨.

المراد بالأعيان الثّابتة الصّور العلميّة، الحاصلة فى مقام الواحديّة، و رؤية المفصّل مفصّلاً، وهى لوازم الأسماء والصّفات الإلهيّة عندهم. وهذه هى الّتى يعبّر عنها بالمهيّات عند الحكماء.

و إنّما سمّوها بالأعيان الثّابتة، من جهة كونها ذوات الموجودات، و حقايقها وأعيانها، وكونها غيرموجودة بالوجود الخارجىّ، أوثابتة بثبوت ذاته، تعالى، غيرمتبدّلة، ولامتغيّرة أصلاً. والفرق بين قولهم، و بين مذهب القائلين بالصّور المرتسمة، أنّ القائلين بالصّور يجعلونها أعراضاً، وموجودة بالوجود الذّهنىّ، وهؤلاء يجعلونها ثابتة، منفكّة عن الوجود مطلقاً، نظير الثّابتات الأزليّة عند القائلين بثبوت المعدومات. إلّا أنّ القائلين بثبوت المعدومات يجعلونها ثابتة فى الخارج، وهؤلاء يجعلونها كذلك فى الذّهن. ولكن هذا إنّما هوعلى ظاهر مذهبهم، و إلّا فهُم أجلّ شأناً من القول بذلك، و أمثاله من التّرّهات والأباطيل. و بالجملة: هؤلاء أيضاً، يجعلون تلك الأعيان من لوازمه، تعالى، كباقى الفرق القائلين بثبوت لوازم لذاته الحقّة الوجوبيّة، فتدبّر!

قوله: «**لدلائل التّوحيد**» الخ ۷/۶۸.

وأيضاً، أنّها من توابع الذّات الوجوبيّة وصفاتها. وواجب الوجود بالذّات لايمكن أن يكون من الصّفات التّابعة، واللّوازم القائمة بالغير.

ثمّ إنّ هيهنا إشكالَين: أحدهما أنّ هذه الأمور، الّتى هى من لوازم ذاته الحقّة الوجوبيّة عندكلّ فرقة. لامجعولة، بلا مجعوليّة ذاته، تعالى، كما هو شأن كلّ لازم بالنّسبة إلى ملزومه. فإنّ الملزوم لوكان مجعولاً و معلولاً للغير يكون لازمه أيضاً، كذلك لكن بالتّبع و بالعرض. ولوكان غير مجعول كان لازمه لامجعولاً، بلا مجعوليّة الملزوم. فإذن لمّاكان ذاته، تعالى، واجبة غيرمجعولة، تكون لوازمها أيضاً غير مجعولة، بلا مجعوليّتها فلا يمكن جعلها نقضاً لما ذهبوا إليه، من أنّ علّة حاجة المعاليل هو الحدوث، دون الإمكان لأنّ كلامهم فى المعاليل المجعولة، دون اللّوازم الغير المجعولة.

والثّانى، أنّ القائلين بثبوت هذه اللّوازم لذاته الحقّة الوجوبيّة، أكثرهم قائلون

بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة إنّما هوالإمكان ، دون الحدوث ، فلعلّ ذهابهم إلى إثباتها[1] مبنيّ على هذا الأصل . فلا يكون ذهابهم إلى إثباتها دليلاً على بطلان مذهب الخصم ، كما لا يخفى . و أيضاً ، هذه الأمور ، من الصّفات عند القائلين بها ، لا من الأفعال . وأيضاً، لازم المهيّة ، كما صرّح به سابقاً اعتبارىّ . والكلام فى الأمور المتأصّلة الخارجيّة. فتأمّل !

والجواب ، عن الإشكال الأوّل والأخير ، ما أفاده ، قدّه ، من أنّ المقصود من هذا الكلام : أنّ عدم سبق العدم لايمنع الاستناد . و بالجملة : هذا الكلام للتّأنيس و رفع الاستبعاد ، وتد ليس لوفرض أنّه دليل على إبطال مذهبهم ، وبرهان على إثبات ماذهب إليه . وعن الإشكال الثّانى ، أنّ بعض القائلين بإثبات اللّوازم ، من الذّاهبين[2] إلى أنّ علّة الحاجة هوالحدوث ، دون الإمكان . وهذا المقدار يكفينا فى إزالة الاستبعاد ، وتأنيس الأذهان الآبية عن قبول الحقّ الصّريح ، و المذهب الصّحيح ، و الرّأى الفحل الجزل الكامل .

قوله : « ومقصودنا » الخ ٩/٦٨ .

إن قلت : استناد الّلازم إلى الملزوم ليس بأن يتخلّل جعل بينهما ، لمنافاته للملازمة بينهما ، بل مرجعه إلى مجرّدالتّبعيّة فى الوجود . ومراد القائلين بكون علّة الحاجة هوالحدوث، كونه علّة أو شرطاً ، لكون الشّيء موجوداً و مجعولاً بجعل العلّة و إيجادها ، لا فى مجرّد التّبعيّة فى الوجود ، فكيف يكون هذا دليلاً على بطلان ما ذهبوا إليه؟ .

قلت: لاشكّ ، أنّ لوازم وجودالواجب ليست قديمة بالذّات ، لقيام الدّليل على التّوحيد ، ولأنّه ممّا يسلّمه الخصم أيضاً . و إذا لم تكن واجبة الوجود ، فتكون محتاجة فى وجودها إلى الملزوم ، ومُستندة إليه . و هذا المقدار يكفينا فى إبطال مذهب الخصم ، و إثبات أنّ الاستناد إلى العلّة ليس مشروطاً بسبق العدم . وليس الكلام فى كيفيّة الاستناد،

---

١ ـ أى : « اثبات هذهاللوازم» .

٢ ـ أى : « هم من الذاهبين ... » .

وأنّه بتخلّل الجعل، أو من دون تخلّله. فإنّ علّة ذهاب الخصم إلى جعل الحدوث علّةً أو شرطاً، توهّم امتناع استناد الشّیء إلى العلّة من دون سبق العدم. وهذا المقدار ممّا یکفی فی رفع هذا التّوهم، فتدبّر!

قوله: «ومنها امتناع الشّرط» الخ ١١/٦٨.

أقول: هذا دلیل علی عدم شرطیّة الحدوث. ویستفاد منه عدم کونه[1] علّة مستقلّة، أو جزء منها بطریق الأولویّة. حیث أنّ أثر الشّیء لا یمکن أن یکون مبایناً له ومعانداً لشیء إذا لم یجز أن یکون شرطاً له، فکیف یمکن أن یکون علّة أو جزء علّة له؟ مع أنّ وجوب وجود الملائمة بین العلّة وجزئها، مع المعلول، آکد من الشّرط مع المشروط.

فإن قلت: لعلّ مراد القائلین بالاشتراط، أنّ الشّیء إن لم یکن مسبوقاً بالعدم الزّمانیّ، أو الدّهریّ یکون موجوداً. والوجود ملاک الضّرورة ومناط الغناء عن العلّة، فلا یمکن أن یکون مستنداً إلى العلّة. بخلاف ما إذا کان معدوماً، فإنّه لفقده الوجود محتاج إلى علّة موجدة له. فالمقصود بالاشتراط اشتراط فقد الضّرورة الحاصلة بالوجود، لا اشتراط نفس العدم، من حیث هو عدم.

قلت: الآن حصحص الحقّ وذهب الباطل، «إنَّ البَاطِلَ کَانَ زَهُوقاً»[2]، وجفاء. حیث أذعنت بأنّ مناط الحاجة هوالفقر والإمکان، کما أنّ مناط الغناء هو الضّرورة والوجوب. والشّیء إذا کان بحسب ذاته ممکناً محتاجاً إلى العلّة، فالوجود الحاصل له، من إیجاد العلّة وإفاضتها، لایکون منافیاً للضّرورة الحاصلة له من العلّة. ولذا قالوا: أنّ نسبة الإمکان إلى الوجوب نسبة النّقص إلى الکمال. وأیضاً، کما أنّ الشّیء عند الوجود متّصف بضرورة الوجود، کذلک عند العدم متّصف بضرورة العدم. فلوکان الأوّل مانعاً عن الاحتیاج إلى العلّة، فکذلک الثّانی یکون مانعاً عنه

---

١ ـ أی: «عدم کون الحدوث».

٢ ـ الاسراء (١٧)،٨١.

أيضاً ، فرجع الأمر بالآخرة إلى أنّ ما هو سبب للاحتياج كون الشّيء ربطيّ التّجوهر ، فاقرة المهيّة و الذّات ، المعبّر عنه بالإمكان ، فتدبّر !

قوله : « **لأنّ المعاند** » الخ ١٤/٦٨ .

أى : الوجود يجب أن يكون مقارناً لتأثير الفاعل ، مقارنة الأثر للتّأثير . و أيضاً الإيجاد عين الوجود ذاتاً ، و غيره اعتباراً . و العدم معاند للوجود لا يجتمع معه ، فيكون معانداً لتأثير الفاعل ، الّذى يجب أن يكون الوجود مقارناً له ، و مجتمعاً معه .

قوله : « **بيانه أنّ الحوادث** » الخ ١٦/٦٨ .

إن قلت : هذا مصادرة مع المطلوب الأوّل ، حيث أنّ احتياج الشّيء ، حال البقاء ، إلى العلّة مبنىّ على كون علّة الحاجة هو الإمكان ، دون الحدوث . و القائلون بأن علّة الحاجة هوالحدوث لايقولون باحتياج الحوادث ، حال البقاء ، إلى العلّة ، حتّى يكون هذا ردّاً عليهم .

قلت : القائلون بشرطيّة الحدوث ليسوا بمتّفقين على عدم احتياج الشّيء ، حال البقاء ، إلى العلّة ، بل بعضهم قائل باحتياجه ، حالة البقاء ، أيضاً إلى العلّة ، سيّما القائلين بمدخليّة الإمكان فى الحاجة إلى العلّة أيضاً . فهذا يكفى فى إلزامهم بكون العلّة هوالإمكان ، دون الحدوث . لأنّ البقاء ، كما أفاده ، قدّه ، مقابل الحدوث . فهو لايمكن أن يكون دخيلاً فى الاحتياج إلى العلّة ، حال البقاء أصلاً . وأيضاً . احتياج الشّيء إلى العلّة حال البقاء ضرورىّ لاريب فيه أصلاً . والمقصود من هذا الدّليل إثبات الحقّ القراح ، لاصرف إسكات الخصم ، حتّى يقدح هذا فى أرغامهم . فإنّ فيما أقيم من الأدلّة ، ممّا مرّ أو سيجيء الإشارة إليها ، غنىً و كفايةً لإرغام أنوفهم ، فتدبّر !

قوله : « **ليس الحدوث علّة** » الخ ٢/٦٩ .

لمّا ثبت من الأدلّة الماضية عدم استقلال الحدوث فى العلّيّة ، أراد إثبات عدم دخالته فى الاحتياج أصلاً ورأساً ، فقال : «ليس . . .» . وهذه الأقوال الثّلثة للمتكلّمين ،

وقد ذكروا فى الكتب المبسوطة نكتة دقيقة لاختلافهم فى القول ، وتغايرهم فى المذهب والمسلك ، تركناها للاختصار.

قوله : « يق الشّىء قرّر » الخ ۱۰/۶۹ .

أى : قرّر بحسب التّقرّر الماهوىّ ، فى نظر العقل ، وفى الوجود الذّهنىّ ، حيث أنّ العقل يتصوّر مهيّة الممكن ، ويضعها أوّلاً ، ثمّ يضع إمكانها و يصدق بثبوته لها . فيحكم باحتياجها إلى العلّة من جهة إمكانها . ثمّ يطلب لها علّة ، تكون علّة لوجوبها ووجودها. فيحكم بإيجاب العلّة لها من جهة القاعدة المقرّرة ، أنّ الشّىء ما لم يجب لم يوجد ، ثم يحكم بوجوبها بسبب الإيجاب . و بعد ذلك يحكم بايجاد العلّة لها ، و بوجودها عقيب ذلك الإيجاب .

قوله : « مع أنّه لم يقصده الخصم » الخ ۳/۷۰ .

وذلك ، لأنّه ، اشترط سبق العدم على وجود الحادث . والعدم البدلىّ ليس بسابق على ذلك الوجود ، لأنّه العدم الّذى يكون فى مرتبة ذلك الوجود ، و بديلاً و نقيضاً له ، لا العدم السّابق عليه ، كما سيصرّح به . وبعبارة أخرىٰ العدم البدلىّ عبارة عن العدم، الّذى يكون الشّىء باعتبار مهيّته ، من حيث هى هى ، قابلاً للاتّصاف به و بالوجود ، وباتّصافه بكلّ واحد منهما يرتفع الآخر. وهذا بخلاف العدم السّابق ، فإنّه ليس باعتبار لحاظ مهيّة الشّىء ، بل باعتبار حاله فى نفس الأمر والواقع .

قوله : « مع قطع النّظر عن كونها مظهراً » الخ ۴/۷۰ .

أى : مع قطع النّظر عن كون المهيّة مظهراً للفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانىّ ، وتنوّرها بنورالوجود ، أو مع قطع النّظر عن كونها مظهراً للتّجلى الأسمائىّ ، و مجلاة لاسم من الأسماء الالهيّة القيّوميّة . إذ هى بهذا النّظرمتنوّرة بنورالله ، النّافذ فى أقطار السّموات والأرضين ، مستظلّة بظلّه الممدود ، الظّليل القامع لظلمة ليل العدم الأليل .

قوله : « ولو فى زمان تنوّرها بالوجود » الخ ۵/۷۰ .

أى : هذا عدم الشّىء فى الحقيقة ، لكن مع قطع النّظر عن مظهريّته للتّجلّى

الالهىّ، ولوكان قطع النّظرعن ذلك فى زمان تنوّره بنورالوجود ، بمعنى أنّه ،لامنافاة بين تنوّره بنورالوجود ، وقطع النّظر عن تنوّره ووجوده ، والحكم بقابليّته للاتّصاف بالعدم مع قطع النّظر عن ذلك التّنوّر . إذ مرجعه إلى عدم الاعتبار ، لا اعتبارالعدم .

قوله : « **ونقيض الواحد واحد** » الخ ٨/٧٠ .

أقول : لما مرّ سابقاً من أنّه ، على تقدير التّعدد يلزم ارتفاع النّقيضين ، فراجع .

فى بَعضِ أَحكامِ الوجُوبِ الغَيْرى

قوله : « لايوجد الشّىء بأوْلَويّة » الخ ١٠/٧٠ .

أقسام الأَولويّة ، بحسب الاحتمال العقلىّ ، أربعة : لأنّها إمّا ذاتيّة ، أوغيريّة ، و كلّ واحدة منهما ، إمّا كافية فى الوجود ، أوغير كافية فيه . و أمّا احتمال اجتماع الذّاتيّة مع الغيريّة ، والكافية مع غير الكافية ، و إن كان معه تصير ثمانية ، فهو احتمال بدوىّ ، يرتفع بأدنىٰ التفات فلايقدح فى الحصر ، كما فى جميع التّقسيمات ، وذلك ، لأنّ اجتماع الذّاتىّ مع الغَيرىّ مثل اجتماع الإمكان الذّاتىّ مع الغيرىّ ، الّذى قد مرّ عدم إمكانه . وأيضاً أنّه ، إن كانت أولويّة واحدة ، يلزم من ذاك الفرض اجتماع علّتَين على معلول واحد ، و إن كانت غير واحدة ، فهو مع كونه غير متصوّر خلاف الفرض ، سيّما فى الكافية منهما ، فإنّه مثل اجتماع الوجوب الذّاتىّ مع الغيرىّ . وأمّا الغير الكافية منهما أوالكافية من إحديهما ، وغير الكافية من الأخرىٰ ، فهو أيضاً غير متصوّر ، إن كانت واحدة ، و إن كانت متعدّدة ، لم يكن من مورد الفرض ، الّذى هو اجتماع الذّاتىّ مع الغَيرىّ ، مع أنّ وجه الاستحالة فى الجميع واحد ، كما سنشير إليه .

قوله : « وما لم تدخل فى دار الوجود بالعرض » الخ ١٧/٧٠ .

أقول : هذا ، على مذاق القائلين بأصالة الوجود ، ظاهر . و أمّا على مذاق القائلين بأصالة المهيّة ، فهى و إن كانت متقدّمة على وجودها بالتّجوهر ، ولكنّها أيضاً ، فى حال الوجود الذّهنىّ ، لا من حيث كونها فى حال العدم . فإنّها فى هذه الحالة ، على غير مذهب القائلين بثبوت المعدومات ، لاتكون شيئا مذكوراً . وأيضاً ، القائلون بأصالتها ، إنّما يقولون بأصالة المهيّة المنتسبة إلى الجاعل ، لا المهيّة من حيث هى هى ، الّتى هى من هذه الحيثيّة ليست إلّا هى . إذ قد مرّ أنّها اعتباريّة عند الجميع . فهى مع قطع النّظر

عن الانتساب ليست بشيء، حتّى يمكن أن تقتضى الأَوْلويّة، كافية كانت أوغير كافية، مع أنّ اقتضائها الأولويّة الوجود فرع مجانستها مع الوجود. إذ الشّيء لايقتضى مالايجانسه ويباينه: «قُلْ كلٌّ يَعمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»[1]، فتأمّل!

قوله: «حتّى أنّه لم تصدق» الخ ۱/۷۱.

لأنّها، قبل الوجود مطلقاً، ليست بشيء، حتّى تصدق على نفسها. لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. و إذ لاثبوت لها. فكيف تصدق على نفسها؟

قوله: «وذاتها و ذاتيّها» الخ ۱/۷۱.

جواب لسئوال مقدّر، وهو أنّكم اعترفتم فيما سبق، سيّما فى مقام عدّ المراتب، بأن تقرّر مهيّة الشّيء، و إمكانها وحاجتها متقدّمة على وجودها، و قلتم: الشّى قرّر، فأمكن الخ. فكيف تقولون هنا، أنّها قبل وجودها لم تكن شيئاً من الأشياء؟ فإنّ هذا فى حكم نفى تقدّمها على وجودها، وهذا تناقض فى القول وتمجمج فى الكلام.

والجواب: أنّ ما قلنا: من تقدّم هذه الأمور على الوجود، لم يكن باعتبار وجودها الخارجىّ. و لم يكن مقصودنا من هذا التّقدم التّقدّم بالعلّيّة، و الذّات، و الزّمان، والشّرف، والرّتبة، حتّى يتصوّر لها ذات بدون الوجود، ويتصوّر تقدّمها على الوجود، بل كان باعتبار وجودها فى الذّهن: حيث أنّ الذّهن دار المهيّات، ومن جهة عدم إمكان حصول الحقايق الوجوديّة فى الذّهن، بحقايقها، بخلاف المهيّات. وتقدّمها أيضاً على رتبة وجودها، بالمعنى والمفهوم، أى: من حيث لحاظ الذّهن عند جعله المهيّة موصوفة والوجود صفة لها، لا بالوجود والحقيقة.

فإن قلت: ما أفاده المصنّف فى المقام مخالف لما بيّنه فى مبحث التّقدم، حيث صرّح بأنّ تقدّم المهيّة على الوجود بالتّجوهر، إنّما هو على مذاق القائلين بأصالتها، وأمّا على مذهب القائلين بأصالة الوجود، فهو مقدّم عليها بالحقيقة، كما هو مذهب صدر المتألّهين، قدّه. مع إنّه لم يذكر التّقدم بالمعنى فى هذا المبحث، فى قبال سائر أقسام

---

[1] - الاسراء (۱۷)، ۸۴.

التّقدّم، ولم يعدّه قسماً آخر، حتّى يرفع الخلاف من البين.

قلت: الظّاهر أنّ مراده من هذا التّقدم هنا، هوالتّقدم بالتّجوهر. لكنّ الفرق بين القولين هو أنّ القائلين بأصالة المهيّة يقولون بتقدّمها على الوجود فى نفس الأمر. وهو، قدّه، قال بهذا، من حيث لحاظ الذّهن ومن حيث نظره. من جهة جعله المهيّة موصوفة بالوجود، وهوصفة لها. وكونها من هذا الحيث ـ مع لوازمها الّتى تلزمها، مع قطع النّظر عن الوجود ـ مقدّمة عليه، لا فى الواقع ونفس الأمر.

و يمكن أن يكون مراده من هذا التّقدم، لا ما هو من أقسام التّقدّمات المعروفة، بل التّقدم بلحاظ صرف المفهوم، أى: من حيث النّسبة الحاصلة من قياس مفهوم كلّ واحد، من المهيّة و الإمكان والاحتياج، إلى مفهوم الوجود. فإنّ فى هذه النّسبة ـ حيث يجد الذّهن الاحتياج فرع الإمكان، ويجدالإمكان التّساوى أو اللّا اقتضاء ـ النّسبة إلى الوجود و العدم، فيحكم بتقدّمها على الوجود و العدم، ذهناً و لحاظاً، لاملحوظاً وواقعاً.

فإن قلت: إذا لم يكن هذا التّقدم، بحسب الواقع ونفس الأمر، فكيف حكم سابقاً، من جهته، بامتناع علّيّة الحدوث للحاجة؟ فإنّ امتناع ذلك، واقعاً و فى نفس الأمر، مبنىّ على التّقدّم النّفس الأمرىّ، لا الحاصل بصرف الاعتبار و اللّحاظ، كما لايخفى.

قلت: ليس المراد، أنّ هذا التّقدّم بصرف الاعتبارواللّحاظ الغيرالمطابق للواقع، لأنّ هذا اللّحاظ أيضاً مرتبة من مراتب الواقع؛ بل المراد، أنّه ليس فى حاقّ الواقع، مع قطع النّظر عن المعنى و المفهوم، بلحاظ الوجود و الحقيقة. فإنّ هذا الاعتبار أيضاً من مراتب نفس الأمر، كما سيشير إليه، فيما سيأتى بقوله: «قلت هذا السّبق واللّحوق» الخ.

قوله: **«كذا تنفى... الأوْلويّة»** الخ ٤/٧١.

أقول: وهذا وجه آخر، وهو، أنّ إعطاء الأولويّة، إن كان من قبل العلّةالواجبة،

يلزم انقلاب وجوبه[1] إلى الأولويّة ، الّتى هى فى معنى الإمكان . لأنّ الشّئ لايمكن أن يقتضى ما لايشاكله ولايجانسه . وأيضاً ، الأَوْلويّة ، لمّاكانت فى معنى الإمكان ، من جهة بقاء التّسوية معها . لأجل عدم كفايتها لطرد العدم ، فيجب أن تكون موجودة فى العلّة الواجبة ، حتّى تتمكّن من إعطائها . وأيضاً ، لمّاكان المفروض أنّ الممكن من ذاته يتساوى نسبته إلى الطرفين . فإيجاد أحدهما بدون جعل الآخر ممتنعاً ، غيرموافق لسنّة الحكمة التّامّة القائمة . مع أنّ حيثيّة الوجود ، والإيجاد عين حيثيّة الوجوب والضّرورة ، فكيف يمكن أن يكون بالغاً إلى حدّ الأولويّة ، الغير الوجوبيّة؟

وأمّا ما أفاده ، قدّه ، فى الحاشية من لزوم أن لا يكون الصّادر الأوّل العقل الأوّل ، بل أولويّته ، الصّادرة من المبدء ، على تقدير الأولويّة الغَيريّة ، فغير تامّ عند أهل التّحقيق ، لأنّه[2] مثل الوجوب بالغير تابع [3] لجعل وجود العقل . وقوله : « أنّ الوجوب بالغير راجع إلى عين ذات الفاعل » ، غيرمسلّم ، من حيث نسبة الوجوب إلى المعلول . فإنّ للوجوب نسبتين : إحديهما ، من حيث إضافته إلى العلّة الموجبة ، وهومن هذه الجهة عين ذات الفاعل ، والأخرىٰ من جهة صيرورة الشّئ بالعلّة ممتنع العدم ، لازم التّحقّق ، وهومن هذه الجهة عين وجود المعلول ، وصفة له . فلايمكن أن يكون عين العلّة ، وذلك ، كما فى الايجاب بعينه ، كما تحقّق فى محلّه ، فتدبّر!

قوله : « كلاهما متساويان » الخ ٧/٧١ .

أى : متساويان ، من حيث جواز وقوع الطّرف الآخر معها ، وبقاء التّسوية وإمكان السّؤال بـ« لِمَ » بحاله .

فإن قلت : لمّا كان علّة السّوال بـ« لِمَ » بطلان التّرجيح بلا مرجّح ، وهذا ممّا يقطع مع التّرجيح و الأولويّة ، ولو غير بالغة إلى حدّ الوجوب ، فلا يبقى السّؤال بـ« لمَ » معها بحاله .

---

١ ـ « وجوبها » ، خ ل .

٢ ـ « لانها » ، خ ل .

٣ ـ « تابعة » ، خ ل .

قلت: لمّا كان مع تحقّق هذا الترجيح، الطّرف الآخر جائز الوقوع، الملازم لجواز ترجيحه، فكان وجوده كعدمه، فلايقطع به السّؤال ويبقى معه التّساوى، كما لايخفى. مع أنّ فيه جواز ترجيح المرجوح على الرّاجح، الّذى هو فى البطلان مثل الأوّل، بل أولى منه بالبطلان والفساد.

قوله: «**ثمّ هذا وجوب**» الخ ۱۰/۷۱.

المقصود من هذا الكلام، و ذكر الوجوب الّلاحق فى المقام، تفريع قوله: «فبالضّرورتين» الخ عليه، أو ما أشرنا إليه، من أنّ حيث الوجود عين حيثيّة الوجوب، فكيف يمكن أن يتحقّق بالأولويّة الغير الكافية؟ مع أنّه، أيضاً من أقسام الضّرورة والوجوب، يجب أن يذكر فى مبحث الجهات الثّلث، لم يذكره سابقاً وأخّر ذكره هنا، للنّكتة الّتى أشير إليها.

قوله: «**ونسبة الوجوب**» الخ ۱/۷۲.

لوكان المراد بالإمكان الامكان الذّاتىّ فالمقصود من هذا الكلام ما أفاده، قدّه. ويمكن أن يكون المراد عدم توهّم البينونة العزليّة بين الممكن الذّاتى والواجب، وعدم جواز استناده إليه، تعالى، من جهة عدم المشاكلة بين الواجب والممكن ـ مع لزوم المناسبة بين العلّة والمعلول، «قُلْ كُلٌّ يَعمَلُ عَلى شَاكِلته»[۱] ـ و إثبات التّوحيد الخاصّى بل أخصّ الخواصّىّ، لوكان المراد من الامكان الامكان الفقرىّ: «يا أيُّهَا النّاسُ أنْتُمُ الفُقَراءُ»[۲] الآية، فتدبّر!

قوله: «**كالمادّة**» الخ ۷/۷۲.

لأنّ الامكان الذّاتىّ صرف الّلا اقتضاء، الذّى لايباين ولا يناكر الاقتضاء، ونسبته إليه نسبة المادّة والقوّة إلى الصّورة، والفعليّة. حيث أنّ كلّ ممكن قابل للاتّصاف بالوجوب، كقابليّة اتّصاف المادّة بالصّورة، من جهة إمكانه. و القابليّة شأن المادّة،

۱ ـ الاسراء (۱۷)، ۸٤.

۲ ـ فاطر (۳۵)، ۱۵.

كما أنّ طرد القوّة والفقدان شأن الصّورة ، لكن ، لمّا كانت المادّة و الصّورة من أجزاء الجسم ،ومن الموجودات العينيّة ، والامكان و الوجوب ، باعتبار مفهومهما ، من الأمور الاعتباريّة ، جعلهما كالمادّة و الصّورة . وكذا الامكان الفقرىّ بالنّسبة إلى الوجوب الذّاتى ، كالمادّة بالنّسبة إلى الصّورة ،حيث أنّه فانٍ فى الوجوب ، ومتّحد معه ، كاتّحاد اللّا متحصّل مع المتحصّل ، واللّاشىء مع الشّىء ، والعكس مع العاكس : « أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ »[1]. ولكن ، لمّا كانت المادّة القوّة المتوفّرة ، الّتى هى أصل القوى ، والصّورة الفعليّات الفتقيّة ، الصّورة المصطلحة الفعليّة الفتقيّة ، المتّصلة بالشّىء ، والوجوب الذّاتىّ الفعليّة الرّتقيّة ، الّتى هى أصل الفعليّات وتمامها ، والامكانات الفقريّة الأشعّة الظّلّيّة ، المنعكسة من الهباء المنثور والفيضِ المقدّسِ ، الّذى هو بمنزلة المادّة بالنّسبة إليها ، و بالنّسبة إلى الوجوب المطلق باعتبارَين مختلفَين ، فلذلك جعلهما كالصّورة والمادّة .

1 ـ الفرقان (۲۵) ، ۴۵ .

فِى الإِمكَانِ الاسْتِعدَادى

قوله: « غيرالإمكان الوقوعىّ » الخ ١٥/٧٢.

أقول: قدمرّ أنّ للإمكان معانٍ سبعة: الخاصّ، والأخصّ، والعامّ، والاستقبالىّ، والوقوعىّ بالمعنى الأعمّ، والأخصّ، والفقرىّ. والامكان الذّاتىّ المصطلح هو الإمكان الخاصّ. وقد مرّ تعريف الأربعة الأولى. وتفسيرالخامس ما أفاده بقوله: « المفسّر » الخ، وهو أخصّ من الإمكان الذّاتىّ. لأنّ عدم العقل الأوّل ممكن، بالامكان الذّاتىّ، غيرممكن، بالامكانى الوقوعىّ. إذ يلزم من فرض وقوعه[1] محال وهو،عدم الواجب، تعالى. ولكن فى استلزام الممكن بالذّات للممتنع بالذّات إشكال، ذكر فى محلّه. ولكن وجوده[2]، ووجود سايرالمجرّدات، ممكن بالامكان الوقوعىّ، إذ لايلزم من فرض وقوعها محال. وكونها لازم الوقوع، بالنّظر إلى كون علّتها الواجب بالذّات، لاينافى إمكانها بهذا المعنى، إذ الامكان لاينافى الوقوع. و السّادس، هو الامكان[3] الاستعدادىّ المختصّ بالمادّيّات، بالمعنى الأعمّ من الموجود فى الموضوع و المادّة ـ بالمعنى الخاصّ، المقابل للموضوع ـ ومن المتعلّق للنّفوس المجرّدة. وذلك لبرائة المجرّدات المرسلة الكلّيّة عن القوّة والامكان استعدادىّ.

قوله: « للمادّة » الخ ٣/٧٣.

---

١ ـ أى: « وقوع عدم العقل ».

٢ ـ أى: « لكن وجود العقل ».

٣ ـ « المستفاد من كلام المحقق الطوسى، قده، اتحاد للاستعدادى مع الذاتى »، منه قده.

المراد بها المادّة بالمعنى الأعمّ من مقابل الموضوع ، أى : محلّ الصّور النّوعيّة ، وموضوع العرض ، ومتعلّق النّفس .

قوله : « **فلعلّ المراد به التّنظير** » الخ ١٠/٧٣ .

أقول : ما أفاده صدر المتألّهين ، قدّه ، مبنىّ على اتّحاد العرض مع الموضوع ، وأنّ مادّة الشّىء من جهة كونها مادّة بالذّات ، نفس القوّة و الاستعداد ، لاشىء له القوّة والاستعداد[1] . وكونه شيئاً من جهة أخرى ، لايكون هو بها قوّة و شأنيّة ، سيّما على التّركيب الاتّحادىّ بين المادّة والصّورة . فموضوع الاستعداد ، من جهة كونه مادّة ، نفس القوّة والاستعداد ، لاشىء له القوّة والاستعداد ، و إلّا لكانت آبية[2] عن القوّة والاستعداد . إذ لم يكن مادّة بالذّات للشّىء المستعدّ له ، فتدبّر !

قوله : « **لأنّ الهيولى الّتى هى** » الخ ١٧/٧٣ .

أقول : هذا على مذاق المشّائين ، القائلين بالجهات السّتّ للعقول ، الّتى بها[3] تصير واسطة فى إفادة مادونها و صدوره عن المبدء . فإنّهم ، لمّا اتّفقوا على أنّ الواحد الحقّ لايصدر عنه إلّا الواحد ، جعلوا[4] بسبب هذه القاعدة المسلّمة الصّادر من المبدء أوّلاً هو وجود العقل الأوّل ، أو مهيّته على الخلاف ، ولكن وضعوا له جهات ستّ هى : جهة الوجود ، والوجوب ، والامكان ، والمهيّة ، وتعقّل المبدء ، تعالى ، وتعقّل الذّات ، و ذهبوا إلى أنّه ، بسبب الجهة الأشرف يصير واسطة لصدور عقل آخر ، و بالجهة الأخسّ ، واسطة لافادة الفلك بنفسه و بدنه ، حتّى تنتهى إلى الفلك التّاسع ، الذّى هوفلك القمر ، و العقل العاشر الّذى هوواسطة فى إفاضة الصّور ، و النّفوس على المادّة

---

١ ـ بالاصل : « . . . مادة بالذات له نفس القوة و الاستعداد له لا شى له القوة و الاستعداد » .

٢ ـ « لكان آبياً » ، خ ل .

٣ ـ أى : « بالجهات الست » .

٤ ـ بالاصل : « . . . الا الواحد و جعلوا . . . » .

و الأبدان. و جعلوه، بجهاته السّت، واسطة لافاضة هيولى عالم العناصر، و صورته الجسميّة، و الصّور النّوعيّة للعناصر الأربعة، و لمّا لم تكن هذه الجهات وافية لصدور كثرة النّفوس و الصّور، جعلوا وساطتها فى إفاضتها، بسبب الجهات الاستعداديّة، الحاصلة للهيولى بسبب الحركات الفلكيّة، والصّورالسابقة. ولكن ذهبوا إلى أنّ صدور الهيولى بسببه، إنّما هو من الجهة الأخسّ، وهو إمكانه ومهيّته. و هذا هو مراده، قدّه، بقوله: « إنّما نشأت » الخ.

ولكن على طريق الاشراقيّين منهم، لا اعتبار بهذه الجهات الاعتباريّة فى الوساطة الايجاديّة. بل الدّخيل فيها عندهم الجهات الاشراقيّة، والشّهوديّة، والحبيّة، والقهريّة، والذّليّة، ونحوها، للعقول الطّوليّة، و العرضيّة، على ما سيجيىء شرحها، وكيفيّة انبعاث الكثرة عنها فى محلّه. ولكنّهم. أيضاً يجعلون صدور المادّة مستنداً إلى الجهات الخسيسة للعقول، الّتى[1] مبدئها وأصلها، هو إمكاناتها الذّاتيّة. فيصحّ أيضاً أن يقال أنّ صدور الهيولى ونشوها على مذاقهم أيضاً بسبب الامكان. إلّا أنّه، يجب أن يفسّر العقل الفعّال حينئذ، بما يعمّ العقل العاشر الطّولىّ، والعقل العرضىّ الّذى يدبّر عالم العناصرومُفَوَّضٌ إليه، كدخدائيّة حضرة النّاسوت.

قوله: « **والتّعين ناشٍ** » الخ ۴/۷۴.

إن قلت: هذا يخالف ما ورث عنهم، من أنّ العطيّات على حسب القابليّات، وماورد من استواء الحقّ بالنّسبة إلى كلّ شىء. فإنّه، عليه كيف يمكن استناد التّعين إلى الفاعل، مع أنّه مستوى النّسبة إلى طرفى المعلول؟

قلت: قد مرّ منّا أنّ القابل أيضاً من فيضه الأقدس، وأنّ استواء نسبته، من حيث القدرة إلى الطّرفين. لا ينافى اقتضاء جوده التّام، و رحمته الواسعة لفلق ظلمة العدم بنور الوجود، و تعيّنه لطرف الوجود و النّور، من جهة مشاكلته لذاته المقدّسة، فتأمّل!

---

۱ ـ أى، « الجهات الخسيسة التى ».

قوله : « **سوغ أن يزول** » الخ ۵/۷۴ .

إنّما عبّر بالسّوغ ، الّذی هو بمعنی الجواز . مع وجوب طرد القوّة بطريان الفعليّة لجواز أن لايجعل المستعدّ له لعارض و مانع ، فتدبّر !

قوله : « **والسّادس أنّ فيه** » الخ ۱۱/۷۴ .

أقول : بل على الحركة الجوهريّة فيه الاشتداد ، دون الذّاتی ، فتدبّر ،

فِى القِدَم و الحُدُوثِ

قوله : «**فى القدم و الحدوث**» الخ ١٦/٧٤ .

أقول : هذه الفريدة بمنزلة الاحوال ، فى السّلوك العلمىّ . و هى من مهمّات مسائل الحكمة النظريّة ، إذ بها يعرف كيفيّة تقدّم الحقّ على العالم ، و سريان الحدوث و الزّوال فى شراشر العالم ، و ذرّاتها ، كما سنبيّنه .

قوله ، قدّه : «ترديد فى العبارة» الخ ١٧/٧٤ - ١/٧٥ .

أقول : المستفاد من كلام المحقّق اللاهيجىّ ، أنّ المسبوقيّة بالغَير أعمّ من المسبوقيّة بالعدم ، من جهة أنّ المتبادر من العدم الغير المجامع .

قوله : «**فيه إشارة إلى أنّ التّعريف**» الخ ٣/٧٥.

أقول : مراده ، قدّه ، أنّ مفاهيم هذه الامور بديهيّة غير محتاجة إلى التّعريف الحقيقىّ ، من جهة أنّها كيفيّات طارية على الوجود ، و ذات تأسّسٍ به فى البداهة . أو من جهة أنّ مداليلها أمور اصطلاحيّة ، لاحقايق عينيّة لها ، حتّى تكون لهاتعاريف حقيقيّة غير ما يذكر لها فى عرف أهل النّظر ، فتأمّل ! و المقصود من هذاالكلام دفع مايقال : أنّ المسبوقيّة المأخوذة فى تعريف الحدوث ، و عدمها فى تعريف القدم : إمّا أخفى منهما و إمّا يؤخذان فى تعريفهما ، و هذا ممّا يخلّ بالتّعريف . فأجاب بأنّ التّعريف المذكور اسمىّ ، لا حقيقىّ ، حتّى يضرّه ما ذكر من المحذور ، فتدبّر !

قوله : «**كما قال الشّيخ الممكن**» الخ ١٢/٧٥-١٣.

أقول : ليس مراد رئيس الحكماء ، قدّه ، من هذا الكلام ، أنّ الممكن يقتضى

من ذاته اللّیسیّة و العدم ، حتّى يقال : أنّ هذا شأن الممتنع ، على مذاق المشهور . فإنّه لو اقتضى ذات الممكن العدم ، و قد تقرّر ، أنّ ما بالذّات لا يزول إلّا بزوال الذّات ، فلا يمكن أن يتنوّر بنور الوجود بسبب العلّة . بل المراد من هذا الكلام : أنّ الممكن لمّا كان بحسب ذاته غير مقتضٍ للوجود ، فلم يكن فى حريم حقيقته ، من حيث هوهو ، بموجود ، و عدم الوجودهواللّيسيّة والعدم ، فهو بحسب ذاته مقتضٍ لللّااقتضاء ، الّذى لازمه اللّيسيّة و العدم ، كما صرّح به المحقّق الطوسى ، و صدر المتألّهين ، قدّهما .

قوله : «كالطّبع» الخ ١٥/٧٥ .

الحدوث المسمّى بالحدوث الجوهرىّ و الذّاتىّ ، ممّا أبداه صدر المتألّهين ، قدّه . فإنّ الحدوث الزّمانىّ ، قدكان فى عرف الحكماء [1] يطلق على حدوث الزّمانيّات ، و الذّاتىّ ، على حدوث الزّمان . و قد أطلق الحكماء على كليهما الزّمانىّ ، و جعلواالزّمانىّ أعمّ من أن يكون زمانيّا بذاته ، أو بسبب كونه فى الزّمان أو طرفه [2] على وجه الانطباق أو لا على وجه الانطباق .

و لكن ، كِلا الفريقَين ، لمّا كانا من المنكرين للحركة الجوهريّة ، جعلواالحدوث الزّمانىّ للزّمان ، بالذّات ، و لِما يقع فيه أو فى طرفه ، بالعرض . و زعموا ، أنّ جواهر الأجسام العنصريّة ثابتة ، و صفاتها متجدّدة ، و أنّها بسبب سبق وجودها بالعدم «الغير المجامع» ، ومن جهة تجدّد صفاتها و تغيّر عوارضها ، متّصفة بالحدوث الزّمانىّ بالعرض و إن كانت ، من حيث ثبات ذواتها غير متّصفة به . و أمّا الأفلاك ، فزعموا أنّها لتقدّمها على الزّمان ، من جهة حدوثه من حركتها عندهم ، غير مسبوقة بالزّمان و المدّة أصلاً .

وصدر متألّهة الحكماء ، قدّه ، حيث أثبت بالبرهان النّيّر العرشىّ تحقّق الحركة

---

١ ـ «المتكلمين» ، خ ل .

٢ ـ اى : «طرف الزمان»

و السّیلان فی ذوات الاجسام مطلقاً ، من الفلکیّات و العنصریّات بأجمعها ، جعل کلّها حادثة بالحدوث الزّمانیّ بالذّات ، لابالعرض . و مصنّف الکتاب ، قدّه ، حیث اختار مذهبه ، قدّه ، و اقتدی بهداه ، أشار بقوله ، هذا إلی هذا القسم من الحدوث الزّمانیّ ، الّذی لم یتفطّن به الجمهور ، فتأمّل !

ولایتوهّم من أنّ مرجع هذا الحدوث إلی الحدوث الذّاتیّ ، کما توهّمه بعض . لأنّه[1] سبق عدم المجامع ، وهذا غیر مجامع . ولایلزم منه الفصل الغیر المتناهی بین الممکن والواجب لأنّ المراد بالغیر المتناهی ، إن کان المقداریّ منه . فلا مقدار هنا ، حتّی یوصف الفصل بین الحقّ و الخلق ، باللّا تناهی المقداریّ . و إن کان المراد به اللّا تناهی الشدّیّ ، فهو فوق مالایتناهی بما لایتناهی ، شدّة و مدّة سواء قلنا بهذا التقدّم ، أم لا . و لیس هذا أیضاً السّبق بالعلّیّة ، فقط ، بل هی مع الفکّ الوجودیّ فی موطن الأعیان ، و باعتبار وجودَیِ العلّة و المعلول ، فتدبّر ! و لصاحب الشّوارق هنا کلام ، یجب أن یراجع إلیه ، فراجع ، حتّی یظهر مما حقّقناه رفع شبهته ، فتدبّر !

قوله : **«إنّ لکلّ موجود فلوجوده»** الخ ۶/۷۶.

أقول : لمّا کان العدم لا ذات له ، حتّی یصیر محکوماً بحکم أصلاً . و أنّه من جهة الاضافة إلی الوجود تصیر قابلاً للاتّصاف ببعض الأحکام ، و یسری بعض أحکام الملکات والوجودات إلیه ، بالعرض و بالتّبع ، فلذلک جعل موضوع هذا الحکم الموجود ، مع عدم اختصاصه به ، لأجل عروضه له بالذّات ، و للأعدام المضافة إلی الوجود و المعدومات ، کما صرّح به فیما سبق ، بالعرض . و إنّما لم یقل : إنّ لکلّ موجود وعاء ، بل قال : «فلوجوده» الخ ، للإشارة إلی أنّ هذا الحکم ممّا یعرض للموجود ، ولکن من حیث الوجود . إذ الاستقرار و الحصول فی الوعاء یکون للموجود بحسب الوجود . فإنّه یقال : وجد الشّیء الفلانیّ فی وعاء کذا أو استقرّ فیه . و لا یقال وجوده وجد فی کذا . وهذا بحسب الفهم العامّیّ ، و أمّا بحسب النّظر الشامخ الحکمیّ ، فالوجود و الموجود

---

۱ - أی : «لان الحدوث الذاتی».

فى هذا الحكم واحد ، فلذلك يعمّ ما يكون وجوده عين ذاته .

ثمّ إنّ ما أفاده ، قدّه ، مبنىّ على ما تقرّر فى محلّه ، من أنّ الألفاظ موضوعة للمعانى العامّة . فالوعاء موضوع لكلّ ما يستقر ، أو يتحقّق فيه الشّىء ، سواء كان المستقرّ من المجرّدات أو المادّيّات ، و المجرّد من المجرّدات المرسلة المحضة ، أو المجرّدات البرزخيّة . و سواء كان المستقرّ فيه عالم الطّبيعة و نشأة المادّة ، المسمّى بحضرة النّاسوت ، أو عالم الملكوت ، أو حضرة الجبروت ، أو السّلاهوت ، أو حضرة الوجود الصّرف و الغيب المطلق . و لكن لمّا كان وجود هذه الحقايق عين مهيّاتها على مذاق التّحقيق ، و هى قائمة بذاتها ، أو باطن ذواتها ، فوعاء هذه الأمور نفسها من جهة استقرارها بذاتها ، و ظهورها فى موطن حقيقتها . و المغايرة بين الظّرف و المظروف هنا بالاعتبار ، فالسّرمد المطلق الّذى جعل جارى مجرى الوعاء للحقّ ، تعالى[1] . عبارة عن صرف وجوده ، من حيث قيامه و ظهوره بذاته و أسمائه و صفاته ، و استقراره فى مقرّ الوجوب الصّرف ، و الوحدة الصّرفة الحقّة ، و لمّا كان وجوده ، تعالى[1] شأنه ، قائماً بنفسه و ذاته ، و مستقرّاً فى عرش حقيقته ، و كلّ شىء ، غيره ، قائماً به ، فيصحّ أن يجعل وعاءً لكلّ شىء . و لذلك جعلوا السّرمد محيطاً بجميع الظّروف ، و ظرفاً لتمامها برمّتها و أجمعها ، فتدبّر تعرف . و بالجملة : لمّا كان الزّمان مقدار تجدّد المتجدّدات ، و هو بوجه آخر عين تجدّدها ، كذلك الدّهر مقدار ثبات الثّابتات و دوام الأزليّات ، و السّرمد كينونة وجود الحقّ تعالى ، أزلاً و أبداً ، و إحاطته بدو الوجود ، و ختمه بالإحاطة القيّوميّة ، فتأمّل !

قوله : «**كالحركات**» الخ ٧/٧٦ .

مثال للسّيّالات .

قوله : «**على وجه الانطباق**» الخ ٩/٧٦ .

بناءً على وجود الحركة القطعيّة ، الانطباق فى الخارج ، و على القول بعدم وجودها فالانطباق فى الذّهن .

قوله : «**أو، لا على وجه الانطباق**» الخ ٩/٧٦ - ١٠ .

بل على وجه التّرسيم ، بالنّسبة إلى الحركة التّوسّطيّة ، و الحصول فى جميع حدوده و أطرافه بالنّسبة إلى الزّمان .

قوله : «**كنفسها**» الخ ١١/٧٦ .

أى : كنفس المفارقات .

قوله : «**بالإجمال سلسلتين**» الخ ١٣/٧٦ .

و أمّا بحسب التّفصيل ، فلا سلسلة غير متناهية ، من جهة اشتمال كلّ سلسلة على سلاسل غير متناهيّة ، بل اشتمال كلّ موجود على ذلك ، من حيث أنّ كلّ شىء ، فيه كلُّ شىء . و سير كلّ موجود إليه ، تعالى ، من طرق مختلفة ، كما قيل : «إنّ الطّرقَ إلى الله بعدد نفوس الخلائق» .

قوله : «**الجبروت**» الخ ١٥/٧٦ .

هى فعلوت ، إمّا من الجبر ، من جهة انجبار نقصان النّاقصات بكمال الجبروتيّات فى مرتبة تحوّلها إليها ، لكونه غاية تحوّليّة لها ، أو من الجبّار من جهة قاهريّتها لكلّ موجود دونها . و هى تنقسم الى الجبروت الأيمن الأعلى ، و الأيمن الأسفل ، و الأيسر الأعلى ، و الأسفل . و الملكوت أيضاً ، إلى الأيمن ، و الايسر ، و كلّ منهما إلى الأعلى ، و الأسفل كما بيّنا شرحه فيما سبق ، فراجع !

و الحقّ أنّ مرجع قوله إلى سبق العدم الغير المجامع ، الدّهرى ، المنزّه عن التّمادى و التّكمّم ، و التّناهى و الـلّاتناهى ، على الأشياء بمعنى السّبق الفكّىّ الواقعىّ لاالفكّىّ الّذى فى رتبة العلّة و مرتبة وجودها للمعلول ، بل فى جميع مراتب الواقع ، لا فى مرتبة منه ، كما فى الزّمانيّات ، فتدبّر تعرف . ثمّ إنّ تسمية السّلسلة الأولى بالطّوليّة و الأخرى بالعرضيّة ، من جهة كون بدء السّلسلة الأولى علّة العلل ، و ما هو أقرب إليه علّة لما دونها ، و هكذا بخلاف الثّانية .

قوله : «**ففقد كلّ مرتبة وجوديّة**» الخ ١/٧٧ .

الفرق بين الفقدين أنّ فى السّلسلة العرضيّة كلّ مرتبة فاقدة لمرتبة أخرىٰ فى عرضها

فی امتداد الزّمان و بالعکس ، و فی الطّولیّة کلّ دانٍ فاقد لکمال العالی و مرتبة وجوده ، بخلاف العالی بالنّسبة إلی الدّانی ، فإنّه أصله و تمامه و به تدوینه و وجوده و قوامه . و إنّما خصّ راسمة العدم بالأذهان ، لأنّ تحقّق المرسوم هنا فی الذّهن دون الخارج ، لأنّ أعدام الملکات أمور انتزاعیّة اعتباریّة ، لاتحقّق لها دون الملکات .

قوله : «**عدم أو راسم عدم**» الخ ۵/۷۷ .

کون کلّ مرتبة عدماً لأخریٰ ، من جهة أنّ کلّ فعلیّة آبیة عن الأخریٰ ، و کلّ واحدة منها بحدّها غیر متقرّرة فی المرتبة الأخریٰ . و الرّاسمیّة باعتبار وجودها فی الأذهان ، أو الرّاسمیّة باعتبار الحرکة التّوسّطیّة ، و الآن السّیّال . وکونه عدماً باعتبار القطعیّة .

قوله : «**بل کلّ عدم للآخر**» الخ ۸/۷۷.

أی : من حیث أنّ حدّ کل مرتبة مقوّم لها ، کما مرّ فی بیان مذهب الفهلویّین ، و تباین کلّ و تناکره بذاته مع الحدّ الآخر .

فإن قلت : الموجودات فی السّلسلة الطّولیّة کلّ عال منها علّة للدّانی ، وکلّ دان ظهور للعالی ، و العلّة کما مرّ تمام المعلول و حدّ تامّ له ، و ظهور الشّیء لا یباینه ، فکیف یمکن أن یجعل کلّ عدماً للآخر ؟

قلت : کون العلّة حدّاً تامّاً و واجداً للمعلول إنّما هو باعتبار أصل الوجود ، الجامع بینهما . وکذاکون المعلول ظهوراً للعلّة . و أمّا بالنّظر إلی حدّ کلّ واحد منهما و مرتبته الوجودیّة ، فکلّ واحد منهما طارد لحدّ الآخر ، و مرتبته الوجودیّة . و بالجملة المعلول لیس مع وجود العلّة و للمطلق شؤون لیست للمقیّد معها شأن ، وکذلک قیل: «کان الله ، و لم یکن معه شیء» .

قوله : «**نیّر النّور الحقیقی**» الخ ۱۰/۷۷.

أی الفیض المقدّس و الوجود العامّ و الرّحمة الرّحمانیّة ، أو نور ذات الحقّ ، من جهة تجلّیه فی النّور الثّانی السّاری فی أعماق الوجودات .

قوله: «**من مدار فلكك**» الخ ۱۰/۷۷.

أقول: لمّا كانت الألفاظ موضوعة للمعانى العامّة، فكما أنّ مدار سير الشّمس و الأنجم الظّاهرة يسمّى بالفلك، فكذلك، مدار شمس الحقيقة و الأنجم الأسمائيّة و الصّفاتيّة فى مدار تلك العوالم الإلهيّة، يسمّى بالأفلاك. و إنّما سمّيت تلك الأيّام بالرّبوبيّة، و الأيّام العروجيّة، فى قوله تعالى: «تَعْرُجُ إلَيهِ المَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِي يَومٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَة»[۱]، لأنّ الأيّام الأولى[!] مدار تجلّيات اسم الرّبّ و ظهوراته، و الأيّام الثّانية مدار تجلّيات اسم الله و ظهوراته. و الأولى[!] يوم خلق السّموات والأرض، من جهة أنّ خلقها و بعثها[۲] واحد، بمقتضى الحركة الجوهريّة. و الثّانية يوم الجمع، و يوم طيّها «كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُب»[۳]، و يوم عروج ملكوتها الأصلىّ، و باطنها الحقيقىّ - الّتى هى القواهر الجبروتيّة، و الرّوح الأعظم إمامها وسيّدها - إلى أصلها و حقيقتها، الّتى هى المرتبة الأحديّة الذّاتيّة، و مقام التّعيّن الأوّل والبرزخيّة الأولى، و حضرة القهاريّة الكبرى[!] الإلهى من باطن اسم الدّهر والدّيهور.

إن قلت: يلزم على ما أفاده سبق العدم الواقعىّ لكلّ عقل من العقول بالنّسبة إلى الآخر، وهوكما ترى[!].

قلت: مراده العلل الحقيقيّة و هى وسائط وجوديّة، فتأمّل!

قوله: «**و ذكّرهم**» الخ ۱۱/۷۷.

المراد بالتّذكير فى المقام ظهوره (ص) فى عالم الجمع و الفرق، برقيقته و حقيقته بالاسم الجامع الأعظم الالهىّ، الّذى هو أصل الأسماء و سيّدها، و هو باطن اسم الرّبّ و تمامه و به تحقّقه و قوامه، و بخواصّ جميع الأسماء و مظاهرها، الّتى هى تلك العوالم

---

۱ - المعارج (۷۰)، ٤.

۲ - «ما خلقكم و لا بعثكم الا كنفس واحدة». لقمان (۳۱)، ۲۸.

۳ - الانبياء (۲۱)، ۱۰٤.

الرّبوبيّة ، بحيث من رأه ، فقد رأى جميعها ، كماقال (ص) : «من رأني فقد رأى الحق» ، تعالىٰ ، و قال :

و إنّى و إن كنتُ ابن آدم صورةً وَلى فيه معنىً شاهدٌ بأُبُوّتى.

أو بيان العهود الالهيّة ، و المواثيق الرّبانيّة ، الّتى أخذت من الموجودات فى تلك العوالم ، المسمّاة بعالم الذّر و الميثاق عندهم . و تذكيرهم بما أخذ منهم من الميثاق بالإيمان بالنّبوة الختميّة ، و الولاية الولويّة و المودّة فى القربىٰ ، الّتى هى أصل الايمان و حقيقته و روحه . و الأيّام المذكورة ، فى هذه الآية الشّريفة ، و إن كانت إضافتها إلى اسم الله مشعرةً بأنّ المراد بها الأيّام الالهيّة ، و أنّ المراد بتذكيرها حشر جميع الموجودات ، بتوسّط حقيقته ـ الكاملة ، المكمّلة للإنسان الختميّ المحمّد، (ص) ـ إلى الله و الاسم الأعظم الجامع الالهىّ فى القوس الصّعودىّ ، و القيامة العظمىٰ ، و لكنّ الظّاهر كونها أعمّ من القسمين ، من جهة أنّ اسم الله شامل لاسم الرّب ، و يمكن أن يكون المراد بها بقرينة التّذكير الظّاهر فى المعنى الأوّل ، الايّام الرّبوبىّ ، كما حملها قدّه ، عليها .

قوله : «**كما ينسب إلى**» الخ ۱۳/۷۷ .

أى : إلى أرسطو و أتباعه . و إنّما قال ينسب إليه ، لأنّ الظّاهر ، كما ذكره المعلّم الثّانى ، فى كتاب الجمع بين الرّأيين ، عدم المخالفة بينه و بين أستاده القائل بحدوث العالم و مسبوقيّته بالعدم الواقعىّ .

قوله : «**ممّا اصطلحت**» الخ ۱٤/۷۷.

أى : اصطلحت على التّسمية ، لا على المسمّىٰ فإنّه مذكور فى كلام العرفاء الشّامخين و الحكماء البارعين .

قوله : «**فحدث**» الخ ۱٦/۷۷.

أى : حدث و جدّد من المرتبة الأحديّة فى حضرة الواحديّة . و بيان مقصوده ، قدّه ، من هذا الكلام يتوقّف على تمهيد مقدّمات :

الأولىٰ ، أنّ حقيقة الحقّ ، تعالى ، عند الحكماء ، عبارة عن الوجود بشرط لا ،

ای بشرط طرد کافّة الأعدام و النّقائص ، المعبّر عنه عندهم بمرتبة الأحديّة الذّاتيّة ، و الوجود البحت الصّرف السّاذج الخالص الحقّ . و عند العرفاء ، عبارة عن الوجود الّلا بشرط المقسمى ، المعبّر عنه ، عندهم ، بمقام غيب الغيوب ، و الهويّة المغربيّة الّتى لا اسم لها و لا رسم ، ولا نعت لها و لا وصف . و يعبّر عنه ، عندهم أيضاً ، بحقّ الوجود ، و صرف الوجود ، كما قيل : الوجود ، الحقّ ذاته ، و المطلق فعله ، و المقيّد أثره .

و الثّانية أنّ كلّ واحدة من الوحدة و الكثرة تنقسم الى حقيقيّة و غير حقيقيّة المعبّر عنها عندهم بالاضافيّة . و المراد بالأولى ، الوحدة الّلا بشرطيّة ، الّتى لا يعتبر فيها المقابلة للكثرة أيضاً . و من الثّانية ، ما يعتبر ذلك فيها . و بعبارة أخرىٰ : الأولىٰ ، ما يكون عين الواحد ، و الثّانية ، ما يكون نعت الواحد .

و الثّالثة : أنّ أولى المراتب العرفانيّة لحقيقة الوجود مرتبة غيب الغيوب والوجود الحقّ ، الّتى هى حقيقة الحقّ عند العارفين . و لا يعتبر فيها [1] اسم و لا رسم ، و لا نعت و لا صفة ، أصلاً ، حتّى الصّفات الذّاتيّة . و هذه المرتبة غير معدودة من المراتب ، عند كثير منهم ، من جهة أنّ إطلاق المرتبة فرع التّعيّن ، و لا تعيّن فى هذه المرتبة ، أصلاً . بل المرتبة التّالية لها أيضاً ، لم يعدّها بعضهم من المراتب . و عبّر عنها [2] بالاعتبارات العرفانيّة ، من جهة أنّه ليس فيها إلّا تعيّن واحد ، هو مستهلك الحكم و الأثر .

و ثانى المراتب مرتبة كون ذاته لذاته ، فحسب . أى ظهوره بالأحديّة الذّاتيّة ، من حيث كونها عين الواحد . و ظهوره بذاته لذاته ، من جهة كونه نوراً لذاته و بذاته ، و شاهداً و عالماً لذاته بذاته ، و فى هذه المرتبة اعتبر تعيّن واحد ، هو أصل التّعيّنات و محتدها ، المعبّر عنه بالتّعيّن الأوّل . و هو ما ذكر ، من كونه لذاته ، فحسب ، و كونه شاهداً لنفسه . و لمّا كان ذاته المقدّسة صرف الوجود ، و صرف الوجود صرف كلّ الوجود

---

۱ ـ أى : «فى مرتبة غيب الغيوب» .

۲ ـ أى : «عن مرتبة غيب الغيوب» .

و کمالاته الوجوديّة ، و اعتبر فی هذه المرتبة علمه بذاته و شهوده لذاته ، فهو يشهد فيها ذاته ، و يشهد جميع الحقايق و الوجودات بعين شهوده ذاته ، و بتبعه . و يكون شهود الذّات مقصوداً بذاته ، و شهود كمالاتها ، من الأسماء و الصّفات ، مقصوداً بالتّبع ، و يعبّر عنها : بشهودالمفصّل مجملاً ـ كشهود المكاشف جميع الأغصان و الأوراق والأثمار، فی مرتبة شهود النّوات ـ و بمقام جمع الجمع ، و التّعيّن الأوّل ، و البرزخيّة الأولى ، و حقيقة الحقايق ، و مقام أو أدنى ، و غيرها من الألقاب و الأسماء . و لكن ، لمّا كانت الذّات فی هذه المرتبة ، مرآت شهود الكمالات ، و مظاهرها المستجنّة فی غيب الذّات ـ و هی أمر واحد بسيطٌ ، مجمل بالاجمال الوجودیّ ، بمعنى البساطة و الشّدّة الوجوديّة ـ لا يظهر ، فی هذه المرتبة ، مفاهيم الأسماء و الصّفات و مظاهرها ، الّتی هی الأعيان الثّابتة . بل الظّاهر فيها هو الأسماء الذّاتيّة فقطّ ، الّتی هی المفاتيح الأولى لغيب الوجود و هی ، كالوجود المطلق ، مطلقة و عامّة الحكم ، و هی عين الواحد ، لا نعت الواحد .

و ثالثها مرتبة ظهوره بذاته ، و بأسمائه و صفاته ، و صورها و مظاهرها ، المعبّر عنها بالأعيان الثّابتة . و جاءت الكثرة ، فی هذه المرتبة ، كم شئت و بما شئت . و يعبّر عنها بمقام الواحديّة ، و التّعيّن الثّانی ، و البرزخيّة الثّانية ، و مقام الجمع و قاب قوسين ، و نحوها من الألقاب . و فی هذه المرتبة ، يظهر مفاهيم الأسماء و الصّفات ، و مظاهرها ، الّتی هی الأعيان ، أی : الحقايق المكنونة [1] فی المرتبة الأولى و الثّانية ، و المستجنّة فيهما ، و المستترة تحت شعاع شمس الأحديّة ، التّامّة و المقهورة بقهاريّة اسم القهّار ، تعالى شأنه العزيز .

و إذ لم تكن هذه الحقايق ، بمفاهيمها و تعيّناتها ، ظاهرة فی المرتبتين الأوليين ، ولا متحقّقه فی الحضرتين ، ثم ظهرت فی هذه المرتبة الثّالثة ، فصحّ أن يقال : أنّها حادثة جديدة ، لا بالحدوث الزّمانیّ ، لعدم تأخّرها عن الحقّ زماناً ، و إذ ليس هناك صباح

١ ـ «المكمونة» ، خ ل.

ولامساء ، و لأنّه [1] فى السّلسلة العرضيّة ، و هذه فى الطّوليّة . و لا بالحدوث الذّاتىّ فقطّ ، لأنّه بلحاظ العقل صرفاً . و لا بالحدوث الدّهرىّ ، لأنّها خارجة عن الخلق و النّسب ، و هى أوّل رتب الذّات بوجه . و أيضاً ، ملاك الحدوث الدّهرىّ تأخّر المعلول عن علّته ، بالتّأخّر الواقع فى السّلسلة الطّوليّة ، وحديث العلّيّة و المعلوليّة منمحى فى هذه الحقايق . لأنّها لا معلولة بلا معلوليّة الذّات الأحديّة و من مراتبها ، و باقية ببقائها و موجودة بوجودها ، لا بإبقائها و إيجادها ، بل هى من مراتب وجوده ، تعالىٰ ، بل بالنّسبة إليه ، كالمهيّة لوجوده المقدّس ، لو فرض أن تكون له مهيّة .

فهى حادثة بالحدوث الاسمىّ : بمعنى أنّها ، بمفاهيمها ، لم تكن مع مقام غيب الغيوب و الهويّة المغربيّة الالهية ، لأجل كونها ، لا اسم لها و لا رسم ، ولا نعت لها و لا وصف ، ولا فى مرتبة الأحديّة ، ثم جاءت فى مرتبة الواحديّة و ظهرت فيها . و أيضاً ، هذا الحدوث ، باعتبار حدوث مفاهيم الأسماء و الصّفات ، و مظاهرها الاعيانيّة ، و باقى الحدوثات باعتبار وجودات الاشياء . وهو عامّ لجميع الاشياء بنهج واحد ، من الزّمانيّات و الدّهريّات ، و السّرمديّات الواقعة فى السّرمد الايمن الاسفل ، لانّ مفاهيم جميعها حديثة بخلاف باقى الحدوثات . فلا يقال أنّه راجع إلى الحدوث الدّهرى ، أو الذّاتى ، فتأمّل !

قوله : «**الأسماء و الرّسوم**» الخ ۱۷/۷۷.

المراد بالأسماء مثل مفاهيم العالم و القادر و الحىّ و نحوها . و بالرّسوم مظاهرها مثل الانسان و الحيوان و نحوهما . و يكون وجه تسميتها بالرّسوم ، من جهة أنّها مظاهر الاسماء و نقوشها ، بمنزلة رسم الدّار . و يمكن أن يكون المراد من كلّها [2] المهيّات والاعيان الثّابتة ، كما يظهر مما أفاده ، قدّه ، فى الحاشية .

قوله : «**و كما أنّ كلّما جاء**» الخ ۱۷/۷۷ .

---

۱ ـ أى : «لان الحدوث الزمانى» .

۲ ـ «كليهما» ، خ ل .

هذا ممّا لا دخل له بالتّسمية ، بل المراد منه بيان الواقع ، أو تأييد ماأفاده ، من حديث حدوث الأسماء و الرّسوم ، من جهة ما قرّر ، من أنّ النّهايات هى الرجوع إلى البدايات . و هذا ممّا يدلّ على أنّ المراد من الاسماء المهيّات ، فإنّها الّتى تصير ممحوة و مطموسة عند رجوع الكلّ إليه ، تعالى ، و تذاب زجاجات تعيّناتها ، عند طلوع شمس الحقيقة بالقهاريّة الوجوديّة . ولكن ، وجه دقيق عرفانىّ يمكن الحكم بمصير الكلّ إلى الوحدة الصّرفة ، حتّى الاسماء و الصّفات ، من جهة أنّها أيضاً محشورة إلى غيب وجود الذّات ، كمحشوريّة مظاهرهما إلى الوجود المطلق ، من جهة أنّ الظّاهر عنوان الباطن ، والمجاز قنطرة الحقيقة . و يؤيّده أيضاً استشهاده بقوله ، ع : «كمال الإخلاص» الخ .

قوله : «**عند مصير الكلّ**» الخ ۱/۷۸.

أى : فى القيمة الكبرى و نفخ الصّور ، و صعق من فى السموات و الارض [1] ، إلّا من سبقت له الحسنى : من الّذين قامت قيامتهم العظمى ، فى هذه النّشأة ، بالفناء فى الله ، و البقاء به.

قوله : «**كما قال سيّد**» الخ ۱/۷۸.

المراد بالصّفات التّعيّنات ، كما قيل : أنّ الصّفة هو التّعين ، و الاسم هو الذّات مع التّعيّن ، و المسمّى الذّات ، من حيث هى هى . فالمراد أنّ كمال الاخلاص لله تعالى ، بالخلاص عن الشّرك مطلقاً ، نفى كلّ ما يؤذن بالكثرة عنه ، تعالى ، حتّى كثرة الأسماء و الرّسوم و الصّفات و التّعيّنات . فإنّ كمال توحيد الحقّ ـ بالتّوحيد العامىّ ، و الخاصىّ ، و أخصّ الخواصىّ ، و أخصّ خواصّ الخواصىّ و بالتّوحيد الأفعالىّ و الصّفاتىّ ـ الاخلاص له ، بمعنى قصر النّظر عليه ، و رؤية كلّ وجود ، و ذات وصفة و فعل مستغرقة و مستهلكة فى ذاته و صفاته و أفعاله . لكن ، فى هذه النّظر

---

۱ ـ «و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الارض الا من شاءالله» . الزمر (۳۹) ، ۶۸ .

يشاهد الكثرة مستهلكة فى الوحدة، وفيه نوع من الشّرك. و كمال الاخلاص هوالخلاص عن الشّرك مطلقاً، بنفى كثرة الاسماء و الصّفات مطلقاً. و رؤية الذّات، من حيث مقام الأحديّة الذّاتيّة القاهرة لكلّ شيء، الماحية لكلّ اسم و تعيّن، كماكان فى بدو الظّهور.

فكلام سيّد الموحّدين، (ع)، دليل على الحدوث الاسمىّ، و أوّل الاشياء إلى الفناء المطلق. من جهة أنّه عليه‌الصّلوة والسّلام، جعل نهاية التّرقّى الكمالىّ و السّلوك الحالىّ للموحّدين، نفى الاسماء و الرّسوم، و الصّفات و التّعيّنات. و لولا، أنّ هذه حادثة، ليست مأخوذة فى مرتبة الأحديّة، لم يكن مقتضى كمال المعرفة نفيها، بل كان مقتضاها إثباتها، كما لا يخفى[1]. و أيضاً، بحكم أنّ النّهايات هوالرّجوع إلى البدايات يظهر أنّ البداية أيضاً، كانت على صورة النّهاية، فتدبّر!

قوله: «**من الكلام الإلهىّ**» الخ ۲/۷۸،

معنى الآية الشّريفة، على ما أفاده، قدّه، أنّ أسماء الوجودات، الّتى[1] هى عبارة عن المهيّات و الأعيان الثّابتة، إن هى إلّا أسماء، صارت تعيّناتكم، و حدودكم الفرقيّة سبباً لظهورها و بروزها. و تسمية الوجودات، الّتى هى أشعّة وجودنا و من مراتب نورنا، السّارى فى أقطار الهويّات و أصقاع العوالم و الحضرات، تكون، من حيث انتسابها إلينا، منزّهة عن الحدود و التّعيّنات، الّتى هى منبع الشّرور و النّقصانات. و ما أنزل‌الله، عزوجلّ، بهذه الأسماء و التّعيّنات، من سلطان، أى: ماجعلها بالفيض المقدّس بالذّات. فإنّ السّلطان‌النّازل، من عنده بالذّات، هوالوجود السّارى والنّور النّافذ الجارى فى أودية أقدار القابليّات، و أوعية الممكنات. لأنّه مبدء الأثر، و أثر المبدء، و الظّلّ‌الممدود، و الماء المسكوب، و الرّحمة الواسعة الالهيّة، و المشيّة الفعليّة الوجوديّة السّارية، و الحقّ المخلوق به، و الحيوة المطلقة، الّتى بها كلّ شيء حىّ.

قوله: ، ع، «**توحيده تمييزه عن خلقه**» الخ ۴/۷۸.

---

۱ - أى: «أسماء التى...».

إشارة إلی بطلان الحلول و الاتّحاد ، و ما ورد من أنّ الحقّ بلا خلق تعطیل و أنّ الخلق بلاحقّ زندقة و إلحاد . و التّمیز من الخلق ، إمّا بفنائه و اندکاکه فیه ، فی مقام الکثرة ، فی الوحدة ، و إمّا برؤیة الخلق أظلالَ وجوده ، و مظاهر أسمائه وصفاته فی مقام الوحدة فی الکثرة . و بالجملة : مقتضی التّوحید الذّاتیّ و الصّفاتیّ و الافعالیّ و الآثاری الّذی لسانه : یا من هو ولا هو ، إلّا هو ، «قُلْ هُوَاللّهُ اَحَدٌ اَللّهُ الصَّمَدُ الّذِی لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أحَد»[1] - نفی الکثرة فی عین الوحدة و إثبات الوحدة فی عین الکثرة . و ذلک بجعل بینونة الخلق عن الحقّ بینونة الفیء مع الشّیء و العکس مع العاکس ، و الصّفة مع الموصوف ، الّتی هی عین الرّبط بالموصوف ، لاشیئاً فی حیاله ، و متحقّقا فی قباله . و إلیه أشار بعض العارفین بقوله : من وتو عارض ذات وجودیم .

فالتّعیّنات المعبّر عنها بالخلق ، کلّها عوارض نور الوجود المطلق ، و الفیضِ المقدّس السّاذج الحقّ المعبّر عنه بالأمر فی قوله ، تعالی شأنه : «اَلا لَهُ الخَلقُ وَالامْرُ»[2] و استفادة ما اصطلح علیه من هذا الکلام الرّبانیّ ، الصّادر عن معدن العصمة ، و أصل الجود و الرّحمة ، أنّ المراد بالخلق فی کلامه ، ع ، المهیّات المعبّر عنها ، فی الآیة الشّریفة ، بالاسماء ، الّتی جعل توحید الحقّ ، تعالیٰ ، أی ظهوره بالاحدیّة الصّرفة ، أو مقام غیب الهویّة ، و عنقاء مغرب الوجود ، و مقام لااسم ولارسم ، ولا تعیّن ولا وصف ، و تمیزّه عنها[3] ، بتأخّرها عن ذلک المقام الشّامخ المحار المهیب ، الملازم[4] لحدوثها الاسمیّ و تجدّدها الماهویّ ، بعد ما لم تکن شیئاً مذکوراً ، ولا فی أمّ الکتاب الأکبر مرقوماً مسطوراً .

---

۱ - الاخلاص (۱۱۲) ، ۲ .

۲ - الاعراف (۷) ، ٥٤ .

۳ - أی : «عن الاسماء» .

٤ - أی : «بتأخرها الملازم» .

و قد أفاد فی الحاشیة ما یستفاد منه ممّا ذکرناه و شرحناه ، فراجع إلیها ، حتّی یظهر لک جلیّة الحال ، و یتّضح صحّة هذا المقال .

قوله : «**لا التّباین العزلیّ**» الخ ۵/۷۸ ـ ۶.

لأنّه ، لو کان التّباین عزلیّا ، لما أمکن توحید الحقّ ، بالتّوحید الحقیقیّ ، لأنّه تکون الموجودات حینئذ أشیاء فی حیال الله ، و مستقلّة باللّحاظ ، و تکون أشیاءً لها الرّبط لانفس الفقر و الرّبط ، فلا یظهر حقّیة قوله ، تقدّست أسمائه : «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَی اللهِ» [1] الآیة ، و لمّا کان حدوثها حدوثاً اسمیّا .

و بالجملة : لو کانت المهیّات ، الّتی هی وجه الخلق و الامکان متأصّلة ، و کان الوجود ، الذی هو وجه الله البارء الرّحمان ، اعتباریّا غیر متأصّل ، تصیر بینونة الحقّ عن الخلق عزلیّة ، لعدم السّنخیة الفیئیّة بین العلّة و المعلول . و یتحقّق فی دار الوجود ، و التّحقق سنخان ، و تظهر الکثرة الحقیقیّة فی البین ، فلا یحصل التّوحید الحقیقیّ ، و لا یظهر سلطان الأحدیّة الوجوبیّة الالهیّة ، و تصیر تلک الکثرات ، إمّا أزلیّة قدیمة ، غیر مجعولة ، کما هو مذهب غاغة المتکلّمین ، أو حادثة بالحدوث الغیر الحقیقیّ ، من جهة أنّها أشیاء لها الحدوث ، لانفس الرّبط و الحدوث ، فتدبّر !

قوله : «**ممّن عقله فی التأصّل**» الخ ۶/۷۸.

أی : بالنّسبة إلی جمیع العقول ، الکلّیّة و الجزئیّة ، الطّولیّة و العرضیّة ، البادیة و الصّاعدة ، غیر العقل المحمّدیّ ، ص ، و الرّوح الکمالیّ الختمیّ ، الّذی ، هو بالحقیقة لایباین تلک الحقیقة الکلّیّة الالهیّة ، بل هی عین نفسه الشّریفة بحکم آیة : «وَ أَنْفُسَنَا» [2] لانّه ، ع ، مظهر الاحدیّة الذّاتیّة ، و سایر العقول و الارواح ، مظهر الواحدیّة . و الواحدیّة فرع الاحدیّة و ظاهرها ، و هی أصلها و باطنها . و الظّاهر عنوان الباطن و المجاز قنطرة الحقیقة ، تأمّل ، تعرف أسرار الطّریقة !

---

۱ ـ فاطر (۳۵) ، ۱۵ .

۲ ـ آل عمران (۳) ، ۶۱ .

قوله : «فلی فیه معنی» الخ ۹/۷۸ .

و هذا المعنی کون روحه ، ع ، من رقایق روحه الکلّیّ الجمعیّ الالهی ، بحکم : «نفوسکم فی النفوس ، و أرواحکم فی الارواح ، و بکم بدءالله و بکم یختم» ، و «لولاك لما خلقت الأنجم و الافلاك» ، و «الرّوح القدس ، فی الجنان الصّاغورة ، ذاق من حدائقنا الباکورة» .

قوله ، «تقریر و تثبیت» الخ ۱۱/۷۸ .

أی : هذا البیت تقریر و تثبیت لما قرّر فی البیت السّابق ، و تفریع علیه ، ولیس بمطلب جدید آخر .

قوله : «إشارة» الخ ۱۱/۷۸ .

کما قال تعالیٰ ، بدوه و «خِتَامُهُ مِسْكٌ وَ فِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ» [1] . و النّهایات هو الرّجوع إلی البدایات . و بالجملة : کما أنّ التّعیّنات کانت ، فی بدایة الأمر غیر ظاهرة ، بل مسبوقة بمقام الـّلا تعیّن ، ثمّ ظهرت و جدّدت من المرتبة الاحدیّة ، کذلك تطوی بالاسم القاهر ، بعد نشرها من الاسماء المناسبة للنّشر من المُبدء و المُنشی و المُکوّن ، عند ظهور الحقّ بالاحدیّة ، و القهاریّة ، المفنیة للتّعیّنات ، و الماحیة لآثار الحدود و الکثرات ، فی القیٰمة و الطّامة الکبریٰ ، بالنّسبة إلی العموم ، و فی القیٰمة العظمیٰ و المحو المطلق و المحق و الطّمس القصویٰ ، بالنّسبة إلی الخصوص ، بردّ الامانات إلی أهلها ، امتثالاً لقوله ، تعالی : «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا» [2] الآیة .

قوله «کالمبدء» الخ ۱۲/۷۸ .

أقول : الابداء ، بالنّسبة إلی الکلّ ، و الابداع ، بالمعنی الاعمّ ، بالنّسبة إلی العقول و النّفوس الکلّیّة ، و الافلاك ، و الانشاء بالنّسبة إلی عالم المثال ، و التّکوین

---

۱ ـ المطففین (۸۳) ، ۲۶ .

۲ ـ النساء (٤) ، ۵۸ .

بالنّسبة إلى عالم المواليد و العناصر . و يمكن أن يكون المبدى ، بالنّسبة إلى العقول محضاً و المبدع بالنّسبة إلى النّفوس ، و الانشاء ، بالنّسبة إلى عالم المثال والافلاك ، و التّكوين بالنّسبة إلى العناصر و المولّدات .

قوله : «**كما هو طريقة العرفاء**» الخ ١٣/٧٨ .

فإنّهم ذهبوا إلى أنّ كلّ موجود من الموجودات مظهر اسم من أسماءالله ، تعالىٰ ، و أنّه ، من حيث ذاته المقدّسة ، غنىّ عن العالمين ، و أنّ ربطه بالعالم ، و تأثيره فيه ، من حيث أسمائه و صفاته ، و حضرة الواحديّة ،و التّعيّن الثّانى ، و مقام الجمع ، و أنّه يؤثّر فى كلّ موجود بالاسم المناسب له ، فتدبّر !

قوله : «**لماسوى**» الخ ١٤/٧٨ .

التّعبير بالسّوى عن الكلّ ، حتّى عالم الأمر ، الّذى لا سوائيّة له بالنّسبة إليه تعالىٰ ، إمّا بلحاظ مسلك عامّة الحكماء ، أو من جهة أنّ المراد بماسوىٰ ماسوىٰ الذّات من حيث مقام لااسم له ولارسم ، أو الاعمّ من السّوائيّة الاسميّة و الوصفيّة والسّوائيّة الوجوديّة ، ولو بالوجود الرّبطىّ الحرفىّ .

قوله : «**أى عالم المجرّدات**» الخ ١٤/٧٨.

قد مروّجه تسميتها بالأمر .

قوله : «**والخلق**» ١٤/٧٨.

وجه تسميتها بالخلق كونها متخلّقة آناً فآناً بمقتضى الحركة الجوهريّة و التّجدّد الذّاتىّ .

قوله : «**و أعراضه تابعة**» الخ ٢/٧٩.

أقول : بل هى عينه فىالوجود ، و تجدّدها عين تجدّده . و لكنّ التّعبير بالتّبعيّة لمكان حفظ المراتب ، و لحاظ الاصليّة و الفرعيّة . لأنّ العرض متّحد مع الموضوع ، الّذى هو الصّورة الجوهريّة عند أرباب التّحقيق . و برهانه : أنّه لو لم يكن متّحداً معه ، كاتّحاد الاصل مع فروعه و أغصانه و شجونه ، فلا يخلو:

إمّا أن يكون فاعلاً مفيداً له ، و هو يناقض ما ثبت فى محلّه ، من أنّ توسيط[1] الجسم و الجسمانىّ بتوسّط الوضع ، ولا وضع له بالنّسبة إلى موضوعه ، و يخالف ماتقرّر أيضاً ، من أنّ الموضوع من جملة مشخّصات العرض ، و أنّ العلّة المفيدة يجب أن تكون أقوىٰ من المعلول المستفيد ، و الجوهر الصّورىّ ، لاشكّ أنّه أقوىٰ من العرض .

و إمّا أن تكون الصّورة مفيدة له ، و هو أيضاً يخالف القاعدة الاولىٰ ، من جهة فقد الوضع و المحاذات بينهما .

و إمّا أن يكون واسطة فى ثبوت الصّورة للجسم ، أو هى واسطة فى ثبوته له . و الاوّل أيضاً ، يناقض القاعدة الثّانية و الثّالثة . و الثّانى مستلزم لاتّصاف الصّورة به فى ذاتها ، حتّى يمكن أن تصير سبباً لاتّصاف الجسم به ، فننقل الكلام فى كيفيّة اتّصافها[2] به ، حتّى ينتهى إلى ما يتّصف به بذاته ، من دون حيثيّة تقييديّة زائدة ، و تكون ملزومة له كذلك . فتكون حينئذ مجعولة بعين جعله ، لأنّ تخلّل الجعل بين اللّازم و الملزوم ينافى اللّزوم بينهما . و أيضاً ، لو لم يكن منبعثاً عن ذاتها ، لكان فى عرض ذاتها ، مع أنّ كلّ فعليّة آبية عن الفعليّة الاخرىٰ ، و لو كان شرطاً أو معدّاً لها ، فأمّا أن يكون فى عرض الصّورة ، فيلزم انقلاب العرض صورة ، و تصوّر المادّة بصورتين مختلفتين ، متباينتين عرضيّتين ، فى زمان واحد ، بل فى آن واحد . وهو فى حكم وجود شىء واحد بوجودين ، و ذلك محال ضرورة .

و إمّا أن يكون فى طول الصّورة و أتمّ منها ، فيلزم ما ذكر من انقلاب العرض صورة و جوهراً ، فبقى من الاقسام أن تكون الصّورة فى طوله ، و يكون هو منبعثاً عنها و متّحداً معها و موجوداً و مجعولاً بعين وجودها ، و جعلها .

قوله : «**و قابلها متّحدة**» الخ ٢/٧٩ .

إشارة إلى اتّحاد المادّة مع الصّورة ، لانّ نسبة المادّة مع الصّورة نسبة اللّا متحصّل

---

١ ـ «تاثير» ، خ ل .

٢ ـ أى : «اتصاف الصورة» .

مع المتحصّل ، و التّركيب بينهما اتّحادىّ عند أهل الحقّ و الحقيقة ، لا انضمامىّ ارتباطىّ . و يؤيّده :

قوله : «اتّحاد الجنس مع الفصل» ۳/۷۹.

فإنّه أيضاً اتّحاد الـلّا متحصّل مع المتحصّل ، و المبهم مع المتعيّن ، ولاينا فى ذلك ما سيجيىء منه ، قدّه ، من اختيار التّركيب الانضمامىّ ، لما ذكرنا فى مبحث الوجود ، الذهنىّ ، و سنذكره أيضاً فى بابه ، إن شاءالله ، تعالىٰ .

قوله : «لا وعائهما وعاء» الخ ۵/۷۹.

أى : وعاء العدمَين وعاء الوجودَين . بمعنى أنّه ، كما أنّ وعاء الوجودَين زمان لكونهما زمانييَّن تدريجىّ الحصول ، فكذلك وعاء العدمَين . او بمعنى أنّ وعاءالعدمين بعينه ، وعاء الوجودين . و ذلك ، لانّ كلّ حدّ من ذلك الشّىء السيّال مسبوق بالعدم فى مرتبة ، الحدّ السّابق و الـلّاحق ، و هما وجود ان كلّ واحد منهما عدم ، أو راسم عدمٍ لذلك الحدّ ، فوعائهما بعينه وعاء الوجودَين : الوجود السّابق ، وعائه ، أى : زمان تحقّقه السيّال ، وعاء العدم السّابق ، و الوجود الـلّاحق ، وعائه بعينه وعاء للعدم الـلّاحق .

قوله : «المكتنفَين به» الخ ۶/۷۹.

الضّمير فى قوله المكتنفَين به راجع إلى السيّال ، أو إلى كلّ حدّ منه .

قوله : «وهكذا فيما يلى» الخ ۸/۷۹.

أى : الحدود الفرضيّة ، الّتى تتحقّق فيه بالموافاة للإنيّات ، أو الاعراض ، أو الوهم و الفرض ، حسب قبول المتصّل للانقسامات الغير المتناهية ،

قوله : «و لا سيّما» الخ ۱۰/۷۹.

وجه الاستثناء كونها متوافقة الاجزاء ، و الموافقة للكلّ فى الحدّ و الرّسم .

قوله : «و يمكن أن يقرء» الخ ۱۳/۷۹.

أى : يمكن أن يقرء جزئيّة وكلّيّة بالنّصب ، بجعلهما حالاً عمّا سوىٰ ، باعتبار

تأویلها بالمجرّدات و الجسمانیّات ، و أن یقرء مضافة إلی ضمیر ، یرجع إلی ماسویٰ ، باعتبار لفظه .

قوله : «كما أنّ حفظ كلّ» الخ ۱۷/۷۹.

أی بمقتضی الحرکة الجوهریّة ، أو لما هو المشاهد المحسوس من تبدّله و تحلیله ، من جهة فعل الکیفیّات الفاعلة و الحرارة الغریزیّة ، و السّنة الضروریّة ، وکون القوی الجسمانیّة متناهیة التأثیر و التأثّر .

قوله : «صاحبه ... البسيط» الخ ۲/۸۰.

أی ربّ النّوع ، والتّعبیر عنه بالصّاحب ، إمّا من جهة اتّصال وجوده الرّابطیّ و مصاحبة فیضه الوجودیّ و عنایته الذّاتیّة به ، أو من جهة کینونته فی حضرته کینونة الفرع فی الاصل ، وکینونته فیه کینونة الاصل فی الفرع .

قوله : «الّذى هو كروح» الخ ۲/۸۰.

التّعبیر بالجسد و الرّوح ، من حیث لحاظ التّجرّد و التّجسّم ، و بالمعنیٰ و الصّورة ، من جهة لحاظ الظّهور و البطون ، و بالاصل والفرع من جهة لحاظ الاجمال و التّفصیل و الجمع و الفرق .

قوله : «من ورائهم محيط» الخ ۴/۸۰.

إشارة إلی أنّ لامؤثّر فی الوجود ، إلّاالله تعالیٰ ، و أنّ هذه العقول الکلّیّة جهات فاعلیّةالله ، و أنّها تفعل بحول‌الله و قوّته و بالجملة إشارة إلی التّوحید الفعلیّ ، فتدبّر !

فى ذِكرِ الأَقوالِ فى مُرَجِّحِ حُدوثِ العالم فيمَا لايَزالُ

قوله : «**غرر فى ذكر الأقوال**» الخ ٨٠/٥ .

مناسبة هذاالمبحث للمبحث السّابق معلومة ، و إن كان قد يذكر فى مبحث فعل الله تعالى ، أيضاً ؛ و « لكلّ وِجهَةٌ هُوَ مُوَلّيها » [١] .

قوله : «**مُرَجّح الحدوث**» الخ ٨٠/٦.

قيل عليه : أوّلاً ، أنّ نفس الزّمان و الوقت من جملة العالم ، فلامعنى لتخصيصه [٢] بوقت مخصوص ، و إلّا يلزم أن يكون للزّمان زمان . و ثانياً ، الأفلاك ، سيّما الفلك الاطلس ، الّذى بحركته حامل الزّمان و مُحَصّله أيضا . من جملة العالم ، وهى [٣] ليست مخصّصة للحدوث بوقت مخصوص ، و إلّا يلزم تأخّرها عن الزّمان ، مع تقدّمها عليه ، هذا خلف .

و يمكن أن يجاب عن الايرادَين : بأنّ المراد من العالم هنا الزّمانيّات الواقعة فى الزّمان المحاطة به ، لانفس الزّمان والأفلاك الحاملة بحركاتها إيّاه . أو أنّ الزّمان زمانىّ بذاته ، لا بزمان آخر ، فهو لايحتاج إلى وقت آخر يخصّص حدوثه به ، بل هو مخصّص الحدوث بنفس ذاته . وكذلك الأفلاك غير محتاجة إلى زمان يخصّص حدوثها به ، لأنّها حادثة مع الزّمان ، لا فى الزّمان ، فهى مخصّص الحدوث بنفس الزّمان الّذى يحدث معه ، أى بمعيّتها مع ذاك الزّمان . أو أنّ هذه الأقوال للمتكلّمين ، و هم قائلون بالزّمان الموهوم

---

١ - البقرة (٢) ، ١٤٨ .

٢ - أى : «لتخصيص العالم» .

٣ - أى : «والافلاك» .

الّذی یتخصّص الزّمان الموجود والأفلاك الحاملة له بالحدوث فیه ، وهو لکونه موهوماً أزلیّاً ، لایحتاج إلی زمان آخر ، و لا تضرّ أزلیّته بحدوث العالم الموجود ، فیکون المراد من قوله : «إذ لا وقت قبله» ، أی لا وقت موجود ، قبله .

قوله : **«وعلّته فیما لم یزل»** الخ ۸/۸۰ .

و ذلك ، لأنّ علّته التّامّة ، علی ما هو المفروض ، هی ذات الحقّ ، تعالیٰ شأنه ، و حقیقته المقدّسة ، الّتی هی عین الحیوة و العلم و القدرة و الإرادة و التّکلّم و السّمع و البصر و غیرها ، من الصّفات الکمالیّة . و علی تقدیر زیادتها علی ذاته المقدّسة کما ذهب إلیه بعض المتکلّمین ، فهی أیضاً أزلیّة . فعلی تقدیر کون ذاته ، تعالی ، علّة للعالم مع هذه الصّفات الکمالیّة ، تکون علّته التّامّة أزلیّة مع کونه فیما لایزال ، فیلزم تخلّف المعلول عن علّته التّامّة .

قوله : **«وفیه أنّه أیّة مصلحة»** الخ ۱۰/۸۰ .

أقول : لوجعل سبق العدم علی وجودالعالم سبقاً دهریّاً ـ لازمانیّا بالزّمان الموهوم بل سبقاً فکیّا غیر متکمّم منزّها عن التّقدّر و الاتّصاف بالتّناهی والـّلا تناهی المقداریّ و جعل علّة سبق العدم عدم إمکان وجود المعلول ، المتحقّق فی وعاء الخارج ، مع علّته القیّومة الواجبة ، الّتی هی صرف الوجود و الوجوب وجوداً ، المساوق لمعیّته معهاذاتاً کما یقول به المحقّق الدّاماد ـ فلا یرد هذا الاشکال الّذی ذکره أصلاً ، إلّا أنّ هذه الغاغة ، و أولیاء شیطان الوهم ، بمعزل عن فهم هذه الحقایق ، و نیل بتلك الدّقایق .

قوله : **«إذ قد عرفت»** الخ ۱۴/۸۰ .

المراد بالحدوث ، هو الدّهریّ ، و بالتّجدّد ، الحدوث و التّجدّد الجوهریّ ، کما أشار الیه فی الحاشیة .

فی أَقْسامِ السَّبقِ وَهِیَ ثَمانِیَةٌ

قوله : «غرر فی اقسام السّبق» الخ ۱٦/۸۰ .

إنّما لم یذکر تعریفه ، کما ذکر تعریف القدم و الحدوث ، لبداهة مفهومه و عدم الخفاء فیه عند العامّة و الخاصّة أصلاً ، و المراد بمقابلَیْه ، التّأخّر و المعیّة .

و قوله : «ینقسم» الخ ۱۷/۸۰ .

منقوض بالسّبق الدّهریّ و السّرمدیّ ، فإنّ المعیّة الدّهریّة و السّرمدیّة ، لاتتصوّر ، کما صرّح به فی حواشی الأسفار ، و مرّ فی حواشی الکتاب. ألّلهمّ ، إلّا علی مذهب الإشراقیّین والرّواقیّین ، القائلین بالعقول المتکافئة ، إذلاسبق طولاً بینها ، فتدبّر. أو یلاحظ ذلک بالنّسبة إلی موجودات کلّ عالم من العوالم الطّولیّة ، کلّ واحد بالنّسبة إلی ماوقع معه فی ذاک العالم ، فتدبّر !

قوله : «السّبق منه ما زمانیّاً» الخ ۲/۸۱ .

هذا علی مذهب الحکماء القائلین [1] بالسّبق الزّمانیّ ، أعمّ من سبق الزّمانیّات ، و سبق أجزاء الزّمان .

قوله : «أی بالتّرتیب» الخ ۵/۸۱ .

فسّره بذلک ، لأنّه ، قد یتبادر منه ماهو مساوق للتّقدّم بالشّرف ، أو للإشارة إلی ملاک السّبق فی هذا القسم .

قوله : «و هی لا تنفکّ» الخ ۷/۸۱ .

---

۱ ـ أی : «المانعین عن السبق» ، خ ل .

أقول : هذا علی مذاق القوم ، و أمّا علی مذاق المحقّق الدّاماد ، فهی تنفکّ عن المعلول بالفكّ الطّولیّ الدّهریّ ، لا الزّمانیّ العرضیّ .

قوله : «**عند بعض**» الخ ۱۲/۸۱.

أی : القائلین بأصالة المهیّة ، و قد صرّح به فی الشّوارق .

قوله : «**و السّبق بالذّات**» الخ ۱۲/۸۱ .

هذا علی مذاق الحکماء ، و أمّا المتکلّمون ، فقد جعلوا السّبق بالذّات ، عبارة عن سبق أجزاء الزّمان بعضها علی بعض .

قوله : «**و سرمدیّاً**» [1] الخ ۷/۸۲.

الظّاهر من هذا الکلام ، اتّحاد السّبق الدّهریّ مع السّرمدیّ ، و لکن جمع من المحقّقین قد جعلوا السّبق السّرمدیّ حقیقاً به ، تعالی[1] . و بعضهم شارك العقول معه تقدّست أسمائه ، فی الاتّصاف بهذا السّبق ؛ و « لِکُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا » [2] . و قد مرّ شرحه سابقاً ، فراجع !

قوله : «**و فیه إشارة**» الخ ۲/۸۳.

اجتماع بعض أقسام السّبق فی الشّیء الواحد ، غیر هذین القسمین ، محتمل . و کذا اجتماع الجمیع ببعض الوجوه ، و قد مرّ ذلك ، فراجع !

---

۱ ـ و هنا تحقیق نذکره فی بیان مذهب المحقق الداماد ، قده ، فانتظر ، منه ره.

۲ ـ البقرة (۲) ، ۱۴۸.

فِى تَعيينِ ما فِيه التَّقَدُّمُ

قوله : «**وهو المسمّى بالملاك**» الخ ٧/٨٣.

قد يسمّى ما به تقدّم ، أيضاً ، كما ذكره صاحب الأسفار ، قدّه.

قوله : « **و يكون منه شيء للمتأخّر** » الخ ٧/٨٣.

قد مثّل ذلك فى الحاشية بقسميَن من أقسام السبق ، و نحن نمثّل للجميع ، حتّى يتّضح مراده ، قدّه .

فنقول : أمّا السّبق بالطّبع ـ على ما ذكره مطابقاً ، لما أفاده الحكماء ـ فملاكه الوجود وهو حاصل للعلّة النّاقصة ، مثلاً . مثل الواحد المنفصل عن الواحد الآخر ، أى : قبل انضمامه إليه ، حتّى يحصل الاثنان[1] ، و لكن إذا حصل للإثنيَن يجب أن يحصل للواحد، أوّلاً . وكذا فى السّبق الزّمانىّ الانتساب إلى الزّمان ـ سواء كان بذاته و إلى ذاته ، أى إلى كلّ الزّمان ـ حاصل للجزء المتقدّم من الزّمان و الزّمانىّ ، قبل حصوله للجزء المتأخّر و إذا حصل للجزء المتأخّر ، يجب أن يحصل أوّلاً للجزء المتقدّم .

فإن قلت : الجزء المتقدّم لسيلان الزّمان لا يمكن أن يجتمع مع المتأخّر ، فكيف يحصل له الانتساب إلى الزّمان عند انتساب المتأخّر ؟

قلت الحصول للمتقدّم أعمّ من أن يكون مع حصول الملاك للمتأخّر ، أو قبل حصوله له ، مع أنّ المتأخّرات فى وعاء الزّمان كلّ مجتمعة مع المتقدّمات فى وعاء الدّهر بل بالنّسبة إلى امتداد الزّمان أيضاً ؛ فتدبّر ؛ وكذا الانتساب إلى المبدء المحدود بالنّسبة إلى السّبق الرُّتبىّ ، فإنّه حاصل للسّابق إلى المحراب ، أو إلى الجنس العالى مثلاً فى

---

١ ـ «يحصل للاثنين» ، خ ل.

تصاعد الأجناس ، قبل حصوله للمتأخّر ، و ليس بحاصل للمتأخّر ، إلّا و قد حصل للمتقدّم . و فى السّبق بالتّجوهر ، التّقرّر الماهوىّ و القوام التّجوهرىّ قد حصل أوّلاً للمتقدّم الذّى هو أجزاء المهيّة ، قبل حصوله للمتأخّر الّذى هو المهيّة المركّبة ، وعند حصوله للمتأخّر قد حصل أوّلاً للمتقدّم . و فى السّبق بالحقيقة ، قد حصل مطلق الكون للمتقدّم أوّلاً ، ثمّ للمتأخّر ثانياً . و فى السّبق الدّهرىّ ، الكون فى وعاء الدّهر ثبت للمتقدّم كذلك .

و هنا قسم آخر من أقسام السّبق ، اصطلح عليه صدر المتألّهين ، بل قاطبة أهل الله من العرفاء الشّامخين ، و هو السّبق بالحقّ . وهو أن لا يكون للمتأخّر وجود و للمتقدّم وجود آخر ، و لو فى طوله ، بل يكون المتأخّر من أطوار المتقدّم ، و بالجملة : لايكون هناك إلّا شىء واحد و أطواره . و الملاك فى هذا القسم الانتساب إلى ذى الطّور أو مطلق الكون ، الأعمّ من الأصلىّ و العكسىّ و الظّلّىّ و الطّورىّ و كيفيّة حصوله للمتقدّم ، قبل المتأخّر ، من قبيل ماذكرنا سابقا .

قوله : «**فإنّه يشمل السّرمدىّ**» الخ ٤/٨٤ .

إشارة إلى اتّحاد التّقدّم الدّهرىّ و السّرمدىّ ، و أنّهما يفترقان بالاعتبار أو بالإضافة ، فتدبّر !

قوله : «**أنّ الوجود الأصيل**» الخ ٥/٨٤.

إن قلت : السّيّد قائل بأصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ، فما مراده من الوجود الأصيل ؟

قلت : قد مرّ شرح مرامه فى مسألة أصالة الوجود ، فراجع !

قوله : «**عين مهيّة البارى**» الخ ٥/٨٤ .

أى ذاته و حقيقته ، و ما هو به هو.

قوله : «**من كلّ جهة**» الخ ٨/٨٤ .

متعلّق بقوله : الحقّة .

قوله : «فإذن تأخـّر العالم» الخ ١٠/٨٤.

فإن قلت : معنى ما أفاده الحكماء ، كما صرّح به فى الشـّوارق ، أنّ الحاكم بذلك التـّقدّم ، العقل ، لا أنّ ظرف التـّقدّم و موطنه القوّة العاقلة.

قلت : مراده ، قدّه ، أنّ حكم العقل بالتـّقدّم ، إنـّما هو باعتبار الوجود ، إذ لا مهيـّة هناك . و التـّقدّم و التـّأخـّر الوجودىّ لا يتحقـّق بدون السـّبق الإنفكاكىّ ، فتدبـّر تعرف مرامه ! قدّه ؛ و قد ذكرناه فيما سبق ، فراجع !

قوله : «تمور» ١٤/٨٤ .

أى : تموج .

قوله : «تفور» الخ ١٤/٨٤ .

من فار يفور ، بمعنى الفوران .

قوله : «أنّ المرتبة العقليـّة لذات الشـّمس» الخ ١٥/٨٤.

و ذلك ، لتركـّبها من المهيـّة و الوجود ، و لكن هذا فى شمس فلك الأجسام . و أمـّا شمس فلك العقول و الأرواح ، و هى ربّ نوع تلك الشـّمس ، فهى على التـّحقيق لامهيـّة لها ، بعين عدم المهيـّة للحقّ ، تعالىٰ . و المرتبة العقليـّة لها بعينها الوجود فى الأعيان فكيف فى بارء الكلّ ، و مؤيـّسها ؟ فتدبـّر !

قوله : «كما هو سبيل الأمر» الخ ١٦/٨٤ .

مثال للمنفىّ . و المراد بالعالم الرّبوبىّ حضرة الأحديـّة و الواحديـّة . و يمكن أن يكون المراد منه ما يشمل الفـيض الأقدس و المقدّس ، و حضرة الجبروت و الملكوت الأعلى ، من جهة تدلـّيها بعرش الرّحمٰن و اندكاك إنيـّاتها فى الحقّ .

قوله : «و كذلك الأمر» الخ ١٦/٨٤.

عطف على قوله : «و ليس يصحّ أن يقاس» ، الخ .

فى الفِعْلِ و القُوَّةِ

قوله : «**الفريدة الرّابعة**» الخ ١/٨٥ .

هذه من مهمّات هذا العلم ، و هى بمنزلة الحقايق فى علم السّلوك، و الفعل راجع إلى الوجود ، و القوّة إلى العدم و المهيّة . و لمّا لم يكن بين معانى لفظة القوّة معنىً مشترك يكون جامعاً بينها ، بدء أوّلاً ببيان أقسام ما يطلق تلك اللّفظة عليها ، إشارة إلى اشتراكها اللّفظى ، و ليصحّ حدّ كلّ صنف عند ذكره .

قوله : «**الّذى هو أكثر**» الخ ٢/٨٥ .

قد ذكر باقى معانيها فى الكتب المبسوطة مثل الشّفا و الأسفار ، و نحن نذكرها فيما سيأتى ، إن شاءالله .

قوله : «**و بهذا المعنى تطلق**» الخ ٥/٨٥ .

أى : بمعنى الشّدّة ، فإنّه يطلق على المصحاحيّة لفظة القوّة ، من جهة أنّها الاستعداد الشّديد إلى جانب الانفعال .

قوله : «**من حيث هو آخر**» الخ ٧/٨٥ .

و فائدة هذا القيد إدخال الطّبيب إذا عالج نفسه .

قوله : «**كالقوّة الفاعلة فى الفلك**» الخ ١١/٨٥ .

إن قلت : قد عدّوا الفلك بما تعلّق به ، من النّفوس الكلّيّة و الجزئيّة ، من أقسام الغير المتناهى العدّىّ و المدّىّ ، مع أنّه ، قدّه ، عدّه من المتناهى العدّىّ .

قلت : وجهه ما أفاده فى الحاشية ، من أنّ الفلك بالنّظر إلى وحدة فعله ، الّذى

هى الحركة الدّائمة الأزليّة السّرمديّة عندهم ، يعدّ من المتناهى ، و بالنّظر إلى عدم تناهى ذلكٔ الفعل و الآثار المترتّبة عليه فى عالم الطّبيعة ، الّتى هى مظهر نعم الله ، الّتى إنْ تَعدّوها لا تحصوها [1] ، يعدّ من الغير المتناهى العدّى .

إن قلت : ذلكٔ ، بالنّسبة إلى وحدة الحركة الأزليّة ، لاغبار عليه ، أمّا بالنّسبة إلى نفوسها الكلّيّة و المنطبعة ، فهى دائمة الإشراقات و الإفاضات فى عالم العناصر ، فلا يمكن عدّها من المتناهى العدّى ، لمكان أزليّتها و أبديّتها عندهم .

قلت : لمّا كان العالى لا يلتفت إلى السّافل ، فتلكٔ الآثار و الأنوار إنّما تترتّب على فعلها الوحدانىّ بالعرض ، و الكلام فى آثارها الذّاتيّة ، الّتى صورتها هى الحركة الوحدانيّة الوجوديّة . و أيضاً ، لو سلّم لاتناهيها العدّى أو الشّدّى بوجه ، فذلكٔ إنّما هو بالعرض و من جهة طلبها للحقّ ، تعالى ، الّذى هو المتّصف باللّاتناهى ، مطلقاً بالحقيقة و الأصالة ـ و بحوله و قوّته يتّصف به بعض الأظلّة و الأشباح ـ ، والكلام فيما كان مبدء للآثار الغير المتناهية بالذّات ، فتأمّل !

قوله : «أو غير متناهية» ١١/٨٥ .

أى الغير المتناهى اللّايقفى أو العقلى [2] ، لوجوّزنا عدم التّناهى فى طرف المعاليل و الآثار ، فتدبّر . و توصيف القوّة بالفاعلة من جهة الكشف و الايضاح ، و إلّا فالمراد بها هنا مفيد الأثر ، و الفاعليّة مأخوذة فيه .

قوله : «خلافاً للمتكلّمين» الخ ٣/٨٦ .

أى الّذين قالوا بوجوب سبق العدم ، الغير المجامع على الفعل ، أو مقارنة القدرة معه .

قوله : « كلّيّة » الخ ١١/٨٦ .

بيان للمفارق ؛ أى : مفارق للموادّ بالكلّيّة ، بحيث لاتعلّق له بها ذاتاً ولافعلاً .

---

١ ـ ابراهيم (١٤) ، ٣٤ : « و ان تعدوا نعمة الله لاتحصوها » .

٢ ـ أى : «الفعلى» .

قوله : «القادر هو الّذى» الخ ۱٦/۸٦ .

فتعلّق القدرة على هذا المعنى[1] بالإيجاد تارةً ، و بالإعدام أخرى[1] ، غير معتبرة فيها أيضاً ، بل يمكن أن يكون اختيار العدم ممتنعاً بالنّظر إلى وجود الحقّ القدير ، الّذى هو جود و خير محض و وجود صرف ، و لا يشاكله العدم و الاعدام ، كما قال تعالى[1] : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شاكِلَتِهِ »[1] . لأنّ صدق الشّرطيّة لا ينافى كذب المقدّمتين ، كما فى قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا » . و سنرجع إلى هذا فى مبحث صفات الواجب إن شاء الله ، تعالى[1] .

قوله : « لتكليف الكافر » الخ ۲/۸۷ .

أى : لأنّ الكفّار مكلّفون عندهم بالأصول اتّفاقاً ، و بالفروع عند كثير منهم . فلو كانت القدرة يجب مقارنتها مع الفعل ، و الكفّار غير فاعلين لما هم مكلّفون به ، فيلزم من هذا أن يكونوا مكلّفين بما هم غير قادرين عليه ، و هو ممتنع عند العقلاء منهم .

قوله : « و لزوم أحد المحالين » الخ ۳/۸۷ .

و لزومه واضح على تقدير لزوم المقارنة . لأنّ العالم عندهم حادث بالحدوث الزّمانىّ ، بالزّمان الموهوم . و لاشكّ عندهم و عند الكلّ ، أنّ المبدء القادر الفاعل للجميع هو الله ، تعالى . فلو لزم مقارنة القدرة للفعل ، يجب إمّا القول بحدوث قدرته ، تعالى ، مقارنة مع حدوث العالم ، و إمّا القول بأزليّة العالم ، لتكون قدرته الوجوبيّة مقارنة لفعله الّذى هو إيجاد العالم ، فتدبّر !

قوله : « و بالحقيقة هذا السّبق لفرد فرد منها » الخ ٤/۸۷ ـ ٥ .

المقصود من هذا الكلام دفع توهّم المنافات بين هذا مع قوله ، بتقدّم الفعل على القوّة مطلقاً ، حتّى الزّمانىّ .

و بيان الدّفع ، أنّ هذا التّقدّم للقوّة على الفعل ، ليس لحقيقة القوّة و طبيعتها على حقيقة الفعل و طبيعته ، و لا لجميع أفرادها على جميع أفراد الفعل . بل هذا السّبق

---

۱ ـ الاسراء (۱۷) ، ۸٤ .

للأفراد الزّمانيّة للقوّة ، على الأفراد الزّمانيّة المتعاقبة للفعليّة - أى كلّ فرد من أفرادها المتعاقبة سابق على فرد من أفرادها وهكذا إلى الأبد بناءً على أزليّة الأفلاك و كلّيّات العناصر، وأنواع المولّدات المكوّنات لا لجميعها ، إذ لا مجموع لها من جهة عدم قرارها وعدم اجتماعها فى الوجود الزّمانىّ ، ولا لحقيقة القوّة بالنّسبة إلى حقيقة الفعل وطبيعته ، حيث أنّ كلّ فرد من أفراد القوّة فى عين كونه مقدّماً على فرد من أفراد الفعليّة ، مسبوق بفرد آخر من أفراد الفعليّة . فكما أنّ طبيعة القوّة ، من حيث بعض أفرادها ، مقدّم[1] على بعض أفراد الفعليّة ، فطبيعة الفعليّة أيضاً ، من حيث بعض أفرادها مقدّم[2] على بعض أفرادها ، فلا يمكن الحكم بتقدّم القوّة مطلقاً ، من هذه الجهة أيضاً ، على الفعليّة ، بل هذا الفرد المقدّم ، لو لم يصر بالفعل ، لا يمكن تقدّمه على الفرد الآخر من الفعليّة ، فتدبّر !

قوله : «من الذّاتىّ و الزّمانىّ» الخ ۷/۸۷ .

أقول : لمّا عرفت أنّ الفعليّة مرجعها إلى الوجود ، بل هى عين الوجود ، كما أنّ مرجع مقابلها إلى العدم و المهيّة ، تبيّن لك تقدّم الفعليّة على القوّة بجميع أنحاء التقدّم .

أمّا تقدّمها الذّاتىّ ، فمن وجوه : منها ، ما أشار إليه ، قدّه ، فى الحاشية .

و منها ، من جهة أنّ القوّة ما لم تصر بالفعل ، ولم تتحقّق ، لم تكن منشأة لآثارها ، ففعليّة القوّة مقدّمة عليها .

و منها ، أنّ منشاء القوّة الأعدام المضافة ، و المهيّات ، وهى متأخّرة عن الإنّيّات و الملكات . و بعبارة أخرى و بيان آخر ، أنّ منشاء القوّة فى عالم الطّبيعة الهيولى ، و فى عالم ماورائها المهيّة ، و هما متأخّرتان عن الوجود و الصّورة ، فى التّحقق ، و تابعتان لهما فى الجعل .

و منها ، أنّ القوّة ، لو كانت بمعنى العدم الصّرف البحت و الفعليّة بمعنى الوجود فالعدم مطرود بنور الوجود و لا شيئيّة له ، حتّى يمكن أن يتقدّم على الوجود ، ولا سبق

---

۱ و ۲ - «مقدمة» ، خ ل .

له علیه أصلاً . و إن کانت بمعنی العدم المضاف و الشأنیّة و الاستعداد ، فهی صادرة عن الوجود بالعرض ، إذ لها حظّ من الوجود کذلک [١] ، لأنّ الشرور الطفیفة مجعولة بجعل الفعلیّات بالعرض . و أیضاً القوّة راجعة إلی غضب الرحمن ، و الفعلیّة إلی رحمته ، و قد سبقت رحمته غضبه .

و أمّا سبقها بالشرف و الرتبة فواضح لایحتاج إلی البیان ، مثل تقدّم الوجود علی العدم و المهیّة بذلک ، لأنّ الوجود خیر محض ، و منبع کلّ شرف و فضیلة ، و تقدّمها الرتبی أیضاً معلوم علی أصالة الوجود ، بل أصالة المهیّة ، أیضا ، من جهة تقدّم رتبة الانتساب إلی الجاعل ، الّذی هو [٢] رتبة الفعلیّة ، علی رتبة المهیّة ، من حیث هی الّتی هی اعتباریّة عند الجمیع . و أیضاً ، الفعلیّة مقدّمة ، فی الانتساب إلی صرف الوجود ، من القوّة ، بل هی عین الوجود ، کما أنّ القوّة عین الإمکان و محتده .

و أمّا تقدّمها الزّمانیّ ، فلتقدّم الموجودات الدّهریّة و السّرمدیّة ، الّتی هی غیر مشوبة بالقوّة ، علی القوّة ومنابعها بالزّمان . لا بمعنی کونها فی الزّمان وتقدّمها بتوسّط کونها فیه ، بل بمعنی أنّه لا زمان من أزمنة وجود القوی ، إلّا و هی موجودة معها ، بالمعیّة القیّومیّة الإحاطیّة ؛ و تقدّم مجموع أفراد الفعلیّة علی مجموع أفراد القوّة ، لو فرض لها مجموع ، و تقدّم نفس الحرکة و الزّمان و عللها ، من جهة دهریّتها ، علی منابع القوی و مبادیها ، من جهة زمانیّتها ، وکذا من بعض الجهات الّتی ذکرت لبیان تقدّمها علیها بالذّات .

وأمّا تقدّمها السّرمدیّ والدّهریّ ، فظاهر من جهة اتّحاد الفعلیّة مع الموجودات الدّهریّة و السّرمدیّة ، من حیث وجهها الثّابت عندالله .

و أمّا تقدّمها بالعلّیّة و بالطّبع ، فیعلم ممّا ذکرنا لبیان تقدّمها الذّاتی .

و أمّا تقدّمها بالحقیقة و الحقّ ، فیظهر من جهة اتّحاد الفعلیّة مع الوجود و

---

١ ـ أی : «بالعرض» .

٢ ـ «رتبة الانتساب . . . التی هی رتبة الفعلیة» ، خ ل .

الوجوب ، و القوّة مع المهيّة و العدم و الإمكان و الاستعداد .

و أمّا تقدّمها السّرمدىّ ، فمن جهة تقدّم مرتبة غيب الغيوب و الأحديّة الصّرفة الّتى هى فعليّة محضة ، على الأعيان الثّابتة و الأسماء الإلهيّة ، الّتى مرجعها من جهة مفاهيمها و تعيّناتها إلى القوّة . و بالجملة بعد الإحاطة بالأصول السّالفة ، و أنّ مرجع الفعليّة إلى الوجود و القوّة إلى مقابله ، لاتبقى شبهة فيما أفاده ، قدّه ، فتدبّر !

فى المَهيّةِ و لَوَاحِقِها

قوله : «**الفريدة الخامسة**» الخ ۸/۸۷ .

أقول : هذه الفريدة بمنزلة مقام الأحوال فى السّلوك العملىّ ، من جهة أنّ المهيّة من عوارض الوجود ، كما قيل : من و تو عارض ذات وجوديم . و بهذه الجهة جعل من مباحث الفلسفة الباحثة عن العوارض الذّاتيّة لحقيقة الوجود . و أمّا على مذاق القائلين بأصالة المهيّة ، فهى من عوارض الموجود ، الّذى هو موضوع العلم عندهم .

فإن قلت : قد تقرّر عندهم أنّ عروض المهيّة على الوجود ، إنّما يكون من جهة تشابكه [1] بالعدم ، لا من جهة أصل حقيقته الوجوديّة النّوريّة ، فيجب أن تعدّ من عوارضه الغريبة ، لا الذاتيّة .

قلت : الموجب لغرابة العارض ، بالنّسبة إلى حقيقة الوجود ، الاحتياج فى عروضه لها إلى التّخصّص الطّبيعىّ أو التّعليمىّ ، لا مطلق التّخصّص ، و عروض المهيّة للوجود ليس من هذا القبيل . و بعبارة أخرى ، التّشابك بالعدم و اللّيسيّة ، الموجب لعروض المهيّة ، هو مطلق العدم و اللّيسيّة ، أعمّ من أن يكون فى لحاظ العقل ، أو فى الخارج . و كونه فى الخارج أعمّ من أن يكون ظاهر الحكم ، أو مختفيه تحت حكم الوجود و نوره . و التّشابك الموجب لغرابة العارض ، هو التّشابك الّذى يكون فى آخر درجات نزول الوجود ، بحيث يصير ، لكثرة النّزول و التّسفّل ، حكم العدم و اللّيسيّة ظاهراً . و هذا إنّما يكون عند نزول الحقيقة فى دار الطّبيعة و محفوفيّتها بعوارض الأجسام الطبيعيّة و

---

۱ - أى : «تشابك الوجود» .

التّعليميّة والحركات والمتحرّكات، فيكون الموجب لغرابة العارض حقيقة، هو التّخصّص الطّبيعىّ أو التّعليمىّ.

قوله: «**من سياق المقام**» الخ ۹/۸۷.

لأنّ الحمل لايتحقّق بدون الموضوع. فإذا لم يقيّد الحمل، بأن يكون على شىء خاصّ، يظهر منه أنّ الموضوع مطلق الشّىء. و أيضاً، يعلم بقرينة قوله، «فى جواب ما الحقيقة»، أنّ الموضوع مطلق الشّىء، حيث أنّ «ما الحقيقيّة»، يسئل بها عن حقيقة الشّىء. و لكن الشّىء هنا، يجب أن يحمل على الشّيئيّة المفهوميّة، دون الوجوديّة أو على الأعمّ منهما، و لكن باعتبار وجودها فى القسم الأوّل. و ذلك، لأنّ الوجود لا «ماء حقيقيّة» له. لأنّ المسئول عنه بها حقيقة الشّىء، الّتى[1] يمكن أن يحصل فى الذّهن و فى العلم الحصولىّ، و الوجود ليس كذلك، كما أشار إلى ذلك بقوله، فى منظومة المنطق: «و فى وجودى اتّحد المطالب». إلّا أن يراد بالشّىء مطلق الموجود، بمعنى ماله الوجود، أعمّ من الخارجىّ و الذّهنىّ.

قوله: «**بل هو شرح الاسم**» الخ ۱۱/۸۷.

قد ذكرنا فى المبحث الأوّل من مباحث الكتاب، عند شرح قوله «معرّف الوجود شرح الاسم»، ما يتعلّق بشرح المقام، فراجع!

قوله: «**و بعضهم و إن زاد**» الخ ۱۳/۸۷.

أقول: فإنّ بعضهم زاد مطلب أىّ، و زاد آخر مطلب كيف. و لِمَ وأينَ ونحو ذلك. ولكن الأوّل راجع إلى مطلب ما، أو هل المركّبة، إن كانت «أىّ» عرضيّة، و الثّانى إلى مطلب هل المركّبة، كما يشير إليه، بقوله: «إليه آلت مافريق اثبتا».

قوله: «**و مطلبا لم الثّبوت و الإثبات**» الخ ۱٤/۸۷.

الأوّل، يسئل به عن علّة وجود الشّىء خارجاً، أعمّ من علّته الفاعليّة والغائيّة و الثّانى، عمّا يصير سبباً لإذعان النّفس بثبوت الأكبر للأصغر، سواء كان علّة لاتّصافه

۱ ـ «الذى»، خ ل.

به خارجاً ، أم لا ، بل كان معلولاً له فيه . و الأوّل يسمّى ببرهان اللمّ ، و الثّانى بالإنّ ، و قد يخصّص[1] باسم الدّليل ، و الانّ بمطلق الاستدلال ، الغير اللمّى ، سواء كان بالمعلول على العلّة ، أو بأحد المعلولَين لعلّة ثالثة على الآخر . و قد يخصّ بما كان من قبيل الثّانى ، أى الاستدلال من أحد المعلولَين .

و هنا قسم آخر من الواسطة ، يعبّر عنها بالواسطة فى العروض ، و قد مرّ شرحها سابقاً . و هى داخلة فى الواسطة الاثباتيّة بوجهٍ ، دون الثّبوتيّة ، بناء على تفسير الثّبوتيّة بما يكون أعمّ من أن يتّصف بما هى واسطة فى ثبوته ، أم لا . و النّسبة بين الأوّلين بالعموم و الخصوص ، و بين الأوّل والثّالث بالتّباين على تفسير ، و بالعموم و الخصوص «المطلق» ، أو من وجه ، بتفسير آخر ، و بين الثّانى و الثّالث ، بالعموم و الخصوص المطلق ، أو من وجه ، فتدبّر !

ثمّ أنّ هنا نكتة ، يجب أن تتذكّر ، و هى أنّ الواسطة فى العروض هل يمكن أن تكون مباينة أم يجب أن تكون محمولة ؟ و قد مرّ بيان ذلك سابقاً ، فراجع !

قوله : و «ذو اشتباك» الخ ۱۷/۸۷ .

قال فى الحاشية : «إنّ مالا إنيّة له لا مهيّة له» الخ .

إن قلت : هذا صحيح على مذاق القائلين بأصالة الوجود ، حيث أنّ المهيّة حدّ الوجود عندهم ، و أمّا عند القائلين بأصالة المهيّة ، فليس هذا بمسلّم ، بل ولا بصحيح عندهم ، بل ولا عند غيرهم . لأنّهم صرّحوا بأنّ الفرق بين المهيّة و الحقيقة ، بالعموم و الخصوص ، و أنّ المهيّة تطلق على المعدوم الخارجىّ أيضاً ، مع أنّ بعضهم ذهب إلى ثبوت المعدومات الأزليّة ، فكيف يمكن أن يقال بأنّ ما لا إنّية له لامهيّه له ؟

قلت : المراد بالإنيّة أعمّ من الوجود الخارجىّ و الذّهنىّ . و ما أفاده ، قدّه ، مبنىّ على مساوقة الوجود مع الشّيئيّة و نفى الثّابتات الأزليّة . فعلى مذهب كلتا القبيلتَين يصحّ ما أفاده ، قدّه ، و أمّا عكس ما ذكره ، أى كلّ مالا مهيّة له لا إنيّة له ، فإنّما

---

۱ ـ أى : «وقد يخصص الثانى» .

يصحّ على مذهب القائلين بثبوت المعدومات . و القائلين بثبوت المهيّة للواجب فقطّ ، و على سائر الأقوال ليس بصحيح قطعاً ، فتدبّر تعرف !

قوله : «و المهيّة مشتقّة» الخ ۳/۸۸.

قد مرّ سابقاً ما يتعلّق بالمقام ، فراجع !

قوله : «و ارتفاع النّقيضين» الخ ۱۳/۸۸ .

أقول : معنى ارتفاع النّقيضين ، فى المفردات ، أن لا يصدق الشّىء و لا نقيضه على شىء . مثل أن لا يصدق على زيد ، أنّه موجود أو لا موجود ، و فى القضايا أن لايصدق القضيّة ، و لا نقيضها فى نفس الأمر ، مثل أن لا يصدق : زيدكاتب ، و لا ليس بكاتب ، مثلاً . و هو بهذا المعنى لايصدق فى المرتبة ، أى لا يصدق : إنّ الإنسان من حيث هو إنسان ، لا موجود ، و لا لا موجود واقعاً . و لا أنّه يكذب قولنا : الانسان ، من حيث هو إنسان ، موجود مطلقاً ، أو خارجاً أوذهناً . وكذا يكذب نقيضه : و هو أنّ الانسان ، من حيث هو كذلك ، ليس بموجود مطلقاً ، أى لا ذهناً ولاخارجاً أو خارجاً أو ذهناً .

بل معنى ارتفاع النّقيضَين عن المرتبة عدم عينيّة النّقيضَين ، أو جزئيّتهما لها . و هذا ليس فى الحقيقة ارتفاع النّقيضين ، كما لا يخفى . بل يجرى فى كلّ مفهوم بالنّسبة إلى مفهوم آخر : لايكون أحدهما عين الآخر ، ولاجزئه .

و بعبارة أخرى : ارتفاع النّقيضين ، إمّا أن يكون بحسب الحمل و الصّدق المرادف له ، و إمّا أن يكون بحسب الصّدق النّفس الأمرىّ ، بمعنى المقابل للكذب . و ارتفاعهما بحسب الحمل ، إمّا أن يكون بحسب الحمل الأوّلىّ ، أو بحسب الحمل الشّايع الصّناعىّ و الأوّل ، ليس ارتفاع النّقيضين بالمعنى المصطلح المُحال ، بل يجرى فى كلّ مفهوم بالنّسبة إلى ما يغايره . فإنّه يصدق على كلّ مفهوم ، أنّ المفهوم الآخر الّذى يغايره ، هو و نقيضه ، ليسا عين ذلك المفهوم ، حتّى بالنّسبة إلى أجزاء الشّىء ، منفرداً كلّ منها عن الجزء الآخر .

و أمّا بالنّسبة إلى الحمل الشّایع ، فهو أیضاً علی قسمین : لأنّه ، إمّا أن یکون فی الذّاتیّ بمعنی جزء الذّات ، أو فی العرضیّ ، الخارج عن الذّات . و الأوّل ، أیضاً یصحّ فی کلّ مفهوم بالنّسبة إلی مفهوم آخر ، أنّه ، لیس هو و لا نقیضه ، عینه . فإنّه یصدق علی الإنسان ، أنّه لیس بموجود و لا لاموجود » ، بمعنی أنّه لاالموجود جزئه ، ولا الـلا موجود . وهذا أیضا لیس ارتفاع النّقیضیّن بالمعنی المصطلح ، ولکنّه لایصدق بالنّسبة إلی أجزاء المهیّة .

و بالمعنی الثّانی ، لایصدق بالنّسبة إلی النّقیضَین ، لأنّ کلّ مفهوم ، إمّا أن یصدق علیه مفهوم آخر ، أو نقیضه بهذا الحمل . لأنّ مورد هذاالحمل الشّیء و مقابله بالتّقابل السّلب و الإیجاب ، لا العدم و الملکة ، و العرضیّ ، بمعنی مطلق الخارج المحمول ، الأعمّ من المحمول بالضّمیمة . و عدم صدق النّقیضین بهذا المعنی موجب لارتفاع النّقیضَین .

و لو أرید من سلب النّقیضین ، باعتبار الحمل ، نفیهما عن المهیّة ، باعتبار الحمل الأوّلیّ ، و الشّایع بالمعنی الأوّل ، فهو أیضاً لیس ارتفاع النّقیضَین ، بل یجری فی کلّ مفهوم بالنّسبة إلی مفهوم آخر ، لیس هو و لا نقیضه ، عینه و لا جزئه . فمعنی قولهم لیس الإنسان ، من حیث هو بموجود و لا لا موجود ، أنّه لیس الوجود و لا نقیضه عینه و لا جزئه . و هذا لیس حکماً بارتفاع النّقیضَین ، لأنّ نقیض « لیس الانسان ، من حیث هو بموجود ، و لا ,لاموجود » ، باعتبار الصّدق و الکذب ، رفع هذه القضیّة . و من المعلوم ، أنّه ، إذا صدق القضیّة الأولی[1] لا یمکن کذب الأخری[1] و بالعکس ، و أنّه لا یمکن کذب کلّ واحدة منهما و لا صدقهما . و أمّا نقیضه باعتبار الحمل ، فهو ممّا لایتحقّق أصلاً ، لأنّ الحمل إنّما یجری فی المفردات ، لا فی القضایا ، حتّی یتحقّق ارتفاع النّقیضَین .

و أمّا ارتفاع النّقیضین ، باعتبار الصّدق و الکذب ، الجاری فی القضایا ، فهو لایمکن فی المرتبة ولا غیرها . لأنّک قد عرفت أنّ نقیض « لیس الانسان ، من حیث

هو ، بموجود ولا بمعدوم» ، بمعنى أنّه ، ليس الوجود ولاالعدم عينه ولاجزئه ، «الإنسان من حيث هو انسان ، إمّا موجود أو معدوم» بمعنى أنّ أحد المفهومَين عينه أو جزئه . و من البديهىّ أنّه ، لايمكن توافق القضيّتين فى الصّدق و الكذب . و هذا معنى قوله : « على أنّ نقيض الكتابة فى المرتبة » الخ ، تدبّر تعرف !

قوله : «**الّتى فى تلك المرتبة**» الخ ۱/۸۹-۲.

صفة للصّفة .

قوله : «**الّذى فى تلك المرتبة**» الخ ۲/۸۹ .

صفة للسّلب .

قوله : «**وقدّ من سلبا**» الخ ۴/۸۹ .

أقول : فائدة تقديم السّلب بيان منشاء سلب النّقيضَين ، و أنّ المراد منه السّلب عن مرتبة من مراتب الواقع ، أى مرتبة المهيّة ، من حيث هى هى ، بمعنى أنّه ليس ما هما فى طرفى النّقيض عينها ، ولا جزئها ، لا عن الواقع مطلقاً ، بمعنى أنّها خالية فى الواقع عن النّقيضَين و غير متّصفة بهما ، و لا بواحد منهما . و السّلب بهذا المعنى لايختلف بالنّسبة إلى عارض الوجود ، أو عارض المهيّة ،لاشتراك الجميع فى عدم كونها ولا نقايضها ، بجزء للمهيّة ولا بعين لها . إلّا أن الفارق بين القبيلتَين هو أنّ المهيّة لاتخلو عن طرفى عارضها اللّازم لها فى الواقع ، بمعنى أنّها فى الواقع ، إمّا متّصفة بالعارض ، أو بمقابله ، بخلافها بالنّسبة إلى عارض الوجود . فإنّها من حيث هى هى ، تخلو عن الطّرفَين فى المرتبة و فى الواقع . إذ لم تكن مأخوذة مع الوجود ، حتّى يعرضها العارض المشروط بالوجود . وكذا فى حين كونها موجودة فى الذّهن ، ينسلخ عنها الأحكام الخارجيّة ، المشروط عروضها بالوجود الخارجىّ فى الواقع ، و ليست متّصفة بها و لا بمقابلاتها . فيصحّ حينئذ أن يقال : المهيّة ، من حيث هى ، ليست فى المرتبة و فى الواقع متّصفة بهذه العوارض و الأحكام ، و لا بمقابلاتها ، بمعنى أنّها ليست عيناً و لا جزءً

لها ، و أنّها فی الواقع لیست متحرّکة ولاساکنة ، ولا متحرّکة ولاکاتبة مثلا . و ذلک لأنّها من عوارضها المشروط عروضها لها بالوجود ، و المفروض أنّها غیرملحوظة ، من جهة کونها موجودة ؛ و هکذا بالنّسبة إلی عوارضها المشروطة بوجودها فی الذّهن . فإنّها تخلو عن الطّرفین فی الواقع ، عند وجودها فی الخارج ، و عند لحاظها من حیث هی هی .

و هذا بخلاف عوارض المهیّة ، مثل الوحدة و الإمکان و نحوهما ، و مثل الزّوجیّة بالنّسبة إلی الأربعة مثلاً . فإنّه ، یصحّ سلب العینیّة و الجزئیّة عن هذه العوارض و أطرافها ، بالقیاس إلی المهیّة ، ولکن لایجوز سلب اتّصافها بها واقعاً . فلو قدّمنا السّلب علی الحیثیّة ، یصیر مفاد القضیّة سلب العینیّة و الجزئیّة فقط ، لاهو و سلب الاتّصاف فیصحّ حینئذ بالنّسبة إلی کلتا القبیلتین ، لاشتراکها ، فی عدم کونها [1] عیناً و لا جزءً للمهیّة . و هذا بخلاف مالو أخّرنا السّلب عنها ، فإنّه حینئذ تصیر الحیثیّة جزء للموضوع لاتتمّة للمحمول ، حتّی یتوجّه السلب إلی العینیّة و الجزئیّة . بل یتوجّه إلی نفی الوجود مطلقاً ، أی نفی الاتّصاف و الجزئیّة و العینیّة بطریق الأولویّة . فیصحّ حینئذ بالنّسبة إلی عارض الوجود ، حیث أنّه یجوز خلوّها عنها و عن أطرافها [2] واقعاً . و لا یصحّ بالنّسبة إلی عوارض المهیّة . فإنّها بالنّسبة إلیها لا یجوز خلوّها عنها و عن أطرافها ، واقعاً .

و بالجملة : لمّا کان المقصود من قولهم : «لیست المهیّة ، من حیث هی إلّا هی » ، نفی العینیّة و الجزئیّة بالنّسبة إلی الخوارج عن ذاتها ، فهذا ممّا یصحّ بالنّسبة إلی جمیع العوارض . إلّا أنّ فی صورة تقدیم السّلب یظهر المقصود ، و فی صورة عدم تقدیمه لایظهر ، بل یوهم خلافه ، و أنّ المقصود سلب الاتّصاف واقعاً ، فلا یصحّ

---

۱ - «لاشتراکهما فی عدم کونهما» ، خ ل .

۲ - «... یجوز خلوه عنه و عن أطرافه» ، خ ل .

على هذا الإيهام و الحسبان بالنّسبة إلى عوارض المهيّة ، فثمرة التّقديم إبانة المقصود و إيضاحه .

إن قلت : كما أنّ خلوّ المهيّة عن عوارضها و أطرافها ، من حيث هى ، لا يجوز فى الواقع ، كذلك لايجوز خلوّها عن عوارضها بشرط الوجود ، أى لايجوز خلوّها عنها و عن نقايضها واقعاً . لأنّ الخلوّ عن النّقيضين واقعاً محال ، سواء فيه عوارض الوجود و عوارض المهيّة . مثلاً لا يمكن أن يخلو الإنسان عن الحرارة و نقيضها واقعاً ، و إن جاز خلوّه عنها فى المرتبة ، كما أنّه يجوز خلوّه عن الوحدة و نقيضها فى المرتبة ، ولايجوز خلوّه عنها فى الواقع . فما الفرق بين القسمين ، حتّى نحتاج إلى تقديم السّلب ، لأن يعمّ القبيلتين ؟ إلّا أن يكون المراد بالنّقيض هنا أعمّ من النّقيض المصطلح ، و مطلق التّقابل للشّىء أعمّ من تقابل العدم و الملكة و تقابل السّلب و الإيجاب . فإنّ عدم جواز الخلوّ عن النّقيضين بالمعنى الأوّل يعمّ القبيلتين بخلافه بالمعنى الثّانى . و بعبارة أخرى لا يصدق : الإنسان ، من حيث هو إنسان ، ليس بحارّ و لا لابحارّ ، بمعنى السّلب المطلق فى الواقع . لأنّ صدق السّالبة لايتوقّف على وجود الموضوع واقعاً ، بمعنى أنّه لايصدق أنّه لا يتّصف فى الواقع لابالحرارة ، و لا بنقيضها بمعنى السّلب المطلق . نعم! يصدق بمعنى عدم الملكة .

قلت : فرق بين الاتّصاف بالنّقيضين وحملهما على شىء ، و بين توافق القضيّتين المتناقضتين على الصّدق أو الكذب . فإنّ مالايجوز خلوّ الشّىء عنه فى الواقع ، هو صدق إحدى القضيّتين المتناقضتين مع كذب الأخرى ، لااتّصاف شىء بأحدهما ، أو الآخر فتأمّل !

قوله : **«إلى الوجود مطلقاً»** الخ ۱/۹۰.

أى : لامقيّداً بنحو خاصّ ، وهو وجود يكون عيناً أو جزء ، بل مطلق الوجود سواء كان عيناً أو جزء ، أو وصفاً و عارضاً .

قوله : « و نفسه نفسه » الخ ۲/۹۰.

أی : و الحال أنّه ، وضع أنّ نفسه نفسه ، وكون نفسه‌نفسه إمّا يكون بالوجود لأنّ المهيّة المعدومة ليست نفسها نفسها ، إذ لاتحقّق لنفسها ، حتّى يكون نفسها نفسها . و يمكن أن يكون المعنى : فيلزم أن يكون معنى القضيّة ، أنّ الإنسان نفسه نفسه ، وهو خالٍ عن الوجود مطلقاً ، فتدبّر !

فى اعْتِبارات المَهيَّة

قوله : «بل يجرى فى الوجود» الخ ۱۳/۹۰ .

قد ذكر فى الحاشية ، جريان بعض هذه الاعتبارات فى الوجود ، و ترك البعض ، و نحن نذكر الجميع لزيادة التّوضيح . فنقول :

حقيقة الوجود قد يؤخذ «لا بشرط شىء» ، حتّى قيد «الـّلا بشرطيـّة» فيكون حقيقة الحقّ ، عند أهل الله ، و يعبـّرون عنها بالغيب المغيب ، و غيب الغيوب ، وعنقاء المغرب ، و مقام لا اسم له و لا رسم . و قد تؤخذ «بشرط لاشىء» ، و تكون عبارة عن مقام الأحديـّة الذّاتيـّة عندهم . وقد تؤخذ «لا بشرط شىء» مع تقيـّدها « باللّا بشرطيـّة السّريانيـّة » ، فتكون فعل الله السّارىّ ، فى الذّرارىّ . و قد تؤخذ « بشرط شىء» و هو على قسمـَين : إمـّا يؤخذ «بشرط جميع الأسماء والصّفات ، ومظاهرها ، كلـّيها و جزئيـّها» ، و يعبـّر عنها بمرتبة الواحديـّة ، و إمـّا أن يؤخذ «بشرط بعضها» و هو على أقسام كثيرة ، ذكروها فى كتبهم العرفانيـّة ، و نحن نذكرها فى موقع يليق بها . و المأخوذ « بشرط لا » إمـّا أن يؤخذ «بشرط لاعن جميع التّعيـّنات» ، أو عن بعضها ، والأولىٰ ، هى مرتبة الأحديـّة ، الّتى مرّ حديثها . و الثّانية سيجىء ذكرها ، فيما سيأتى إن شاءالله .

قوله : «أن تؤخذ المهيّة وحدها» الخ ٦/٩١ .

أى : بشرط تماميـّة مفهومها ، و انفراده عن مفهوم آخر ، بحيث لا يكون هو جزء منها ، ولاهى جزء منه ولكن مع تجويز أن يقارنها أمر خارج عن مفهومها ، بحيث لايكون هو جزء منها ، و لاهى جزء منه ، و إن صارت بعدانضمامه إليها جزء من المجموع . و قيل : المراد بشرط عدم الاتـّحاد مع غيره . و يرد عليه أنّ هذا لا يلائم .

قوله : «بحيث لو قارنها» الخ ٦/٩١ .

فإنّه ، لوكان المراد من المعنى الثّانى أخذها بشرط عدم الاتّحاد مع مفهوم آخر فذلك لاينافى أن‌يكون هذا المفهوم جزء لها ، لأنّ الكلّ ليس متّحداً مع جزء ، فتدبّر تعرف !

قوله : «متقدّماً عليه فى الوجودَين» الخ ١١/٩١ .

أى : التّقدّم بالتّجوهر و المهيّة ، و بالطّبع ، كما مرّ شرحه ، فتذكّر !

قوله : «فهو كمطلق الوجود» الخ ٤/٩٢ .

قد مرّ شرحه ، فتذكّر !

قوله : «وهو بكلّىّ طبيعىّ وصف» الخ ٥/٩٢ .

المراد بالكلّىّ الطّبيعىّ نفس المهيّة ، من حيث هى هى . و قيل : إنّه المهيّة ، من حيث كونها معروضة للكلّيّة فى الذّهن ، أو من حيث هى قابلة لذلك . و تفصيل الكلام فى ذلك مذكور فى شرح المطالع ، فراجع !

و اعترض على ما أفاده المصنّف ، قدّه ، بعض من ليس له قدم راسخ فى الحكمة بأنّ جعل الكلّىّ الطّبيعىّ اللّا بشرط المقسمىّ غير معقول ، و إلّا يلزم أن يكون قسم الشّىء قسيماً له ، من جهة أنّ المنطقىّ و العقلىّ قسيمان له . و قد غفل عن أنّ مقسم الانقسام إلى الكلّيّات هى المهيّة ، من حيث هى هى . و ظنّ هذا الرّجل أنّ الكلّىّ الطّبيعىّ ، هو اللّا بشرط القسمىّ ، مع أنّك قد عرفت أنّه بالتّفسير الّذى أفاده ، قدّه ، من الكلّىّ العقلىّ .

و أعترض أيضاً بأنّ المهيّة ، من حيث هى هى ، ليست إلّا هى . و الجواب أنّه لاينافى الكلّيّة بهذا المعنى إلّا على ما أفاده صاحب شرح المطالع ، فراجع !

قوله : «لأنّه أمر عقلىّ» الخ ٦/٩٢ .

قيل عليه : إنّ قيد اللّا بشرطيّة لاينافى الوجود الخارجىّ ، بل هو ممّا يؤكّده ، حيث أنّ اللّا بشرط يجتمع مع ألف شرط . و هذا الإيراد قد نشاء عن سوء الفهم ،

و قلّة التّدبّر . و ذلك ، لأنّ هذا القيد أنّما يكون من تعمّلات العقل ، فالمقيّد به لا يكون إلّا موجوداً فيه ، لا فى الخارج ، لأنّ الموجود فى الخارج ذات المهيّة ، من حيث ذاتها ، لا من حيث كونها مقيّدة بكذا . أللّهمّ ، إلّا أن يكون عنواناً للمهيّة ، لا قيداً لها فيرجع حينئذ إلى المقسم ، لا القسم . و بعضهم جعل المقسم المهيّة المأخوذة لا بشرط ، و هو لايصحّ أن جعل قيداً و يصحّ أن جعل عنواناً ، فتدبّر !

قوله : «و خصوصاً الثّانية» الخ ۸/۹۲ .

أى : المادّة الثّانية ، بمعنى ماليست الأولىٰ . و يخرج منها الهيولىٰ الأولى ، و تعمّ جميع الهيولويّات و الموادّ ، من الثّانية و الثّالثة و غيرهما ، مثل الجسم المطلق للعناصر ، و العناصر للمواليد و نحوها .

و وجه التّخصيص بالثّانية كون وجود الأولىٰ مورداً للإنكار للإشراقيين دون الثّانية . و أيضاً الثّانية من الأنواع المتحصّلة الموجودة فى نفسها ، بخلاف الأولى ، فإنّها غير محسوسة ، ولا متحقّقة الوجود ، بدون الصّور ، فتدبّر !

قوله : «و هو الاتّحاد» الخ ۱۰/۹۲ .

أى الحمل المواطاتىّ .

فإن قلت : الحمل بالمواطات هو مقابل الحمل بالاشتقاق . و يعمّ[1] الحمل الأوّلىّ و الشّايع الصّناعىّ ، كما أنّ الاشتقاقىّ يختصّ بالثّانى . و من المعلوم ، أنّ الحمل الأوّلىّ هو الاتّحاد فى المفهوم لا الوجود ، فكيف خصّه مطلقاً بالاتّحاد فى الوجود ؟

قلت : الاتّحاد فى المفهوم ملازم مع الاتّحاد فى الوجود ، أيضاً . مع أنّه ، على أصالة الوجود لا يتحقّق حمل ، إلّا بوضع الوجود الأعمّ من الخارجىّ و الذّهنىّ . و لكنّ الفرق أنّ فى الحمل الشّايع ، ما به الاتّحاد هو الوجود صرفاً ، و فى الحمل الأوّلىّ ، لانظر إلى الوجود ، و إن كان لايتحقّق إلّا بالوجود ، فتأمّل ! مع أنّه ، يمكن أن يكون المراد أنّه الاتّحاد فى الوجود فى المقام ، أو أنّه ، لم يعبأ بالأوّلىّ لقلّته ، فتدبّر !

---

۱ - أى : «يعم الحمل بالمواطات» .

قوله : «لا واسطة فی الثّبوت» الخ ۱۴/۹۲.

یظهر ممّا أفاده ، قدّه ، فی الحاشیة أعمیّة الواسطة فی الثّبوت عن الواسطة فی العروض . من جهة أنّ الواسطة فی الثّبوت قد لا یتّصف بما فیه الوساطة ، بخلاف الواسطة فی العروض . و لکن ، لو قیّدنا الواسطة فی العروض بصحّة السّلب عن ذی الواسطة ، دون الواسطة فی الثّبوت ، بأن قیّدناها بعدمها ، کان بینهما التّباین ، و النّسبة بین الواسطة فی الإثبات و الثّبوت العموم و الخصوص المطلق ، لو لم یجعل الواسطة فی العروض من أقسام الواسطة فی الإثبات ، و یجعل النّسبة بین الواسطة فی الثّبوت و العروض التّباین . و إلّا تکون النّسبة بینهما العموم و الخصوص من وجه ، و النّسبة بین الواسطة فی الإثبات و العروض عموم و خصوص مطلق بوجه ، لو جعلنا الواسطة فی الإثبات ما یکون علّة لإذعان النّفس بثبوت المحمول للموضوع بالذّات ، أو بالعرض . فیصدق حینئذ علی الجلوس فی السّفینة المتحرّکة ، مثلاً ، أنّه واسطة فی الإثبات والعروض لحرکة جالسها. فإنّه یصحّ حینئذ أن یقال : زید جالس فی السّفینة المتحرّکة ، وکلّ ماکان کذا ، فهو متحرّک ، فزید متحرّک . ولکن ، لو قیّدناها بکونها علّة لإذعان النّفس بثبوته له بالذّات تکون النّسبة بینهما التّباین ، أیضاً .

ثمّ إنّ بعضهم ظنّ ، أنّ من جعل الواسطة فی العروض مثل السّفینة المتحرّکة لحرکة جالسها ، فقد أخطأ خطاء فاحشا ، من جهة أنّ الواسطة فی العروض یجب أن تکون محمولة ، و السّفینة غیر محمولة علی الجالس . ولکن ، هذا الظّنّ من بعض الظّنّ. فإنّ الواسطة فی العروض ، فی الحقیقة فی المثال المذکور ، هو الجلوس فی السّفینة المتحرّکة ، وهو محمول بالاشتقاق علی ذی الواسطة ، و هو الجالس فی السّفینة المذکورة ، من حیث متحرّکیّتها . و الحمل المعتبر فی الوسائط الثّلث مطلقاً ، علی تقدیر تسلیم اعتباره ، أعمّ من الحمل بالمواطات ، المعبّر عنه بحمل هو هو ، و بالاشتقاق ، المعبّر عنه بحمل ذوهو. و إلّا ، فالواسطة فی الإثبات لاشکّ فی لزوم کونها محمولة وغیر مباینة ، لشهادة تعریفها بأنّها مایکون تالیه للإنّ حین یقال : «لأنّه کذا» ، و معلوم أنّ القول هو الحمل . و أمّا

الواسطة فى الثّبوت و العروض ، فلو جعلنا النّسبة بينهما و بين الواسطة فى الإثبات العموم و الخصوص المطلق أو من وجه ، فهما أيضاً يجب أن تكونا قابلتين للحمل ، و إلّا لَما أمكن اجتماعهما مع الواسطة فى الإثبات ، كما لا يخفى . و لو جعلناهما مباينتَين معها ، فلا شكّ أيضاً أنّه لايجب تقييدهما بعدم الحمل ، كما أنّه لم يقيّدهما بذلك أحد . وذلك لجواز أن يؤخذ منهما مفاهيم محمولة . و ناهيك فى ذلك تجويزهم التّحديد بالعلل الأربع ، مع تباينها وجوداً مع المعلول .

و ما قيل : من أنّ الواسطة فى الثّبوت يمكن أن تؤخذ غير محمولة ، من جهة كونها واسطة فى الثّبوت ، حيث أنّها علّة لثبوت شىء لشىء - و العلّة ، بما هى علّة مباينة مع المعلول ، و إن أمكن أن يؤخذ عنها مفهوم قابل للحمل على المعلول ، مثل مصنوع لكذا مثلاً ، و هذا بخلاف الواسطة فى العروض ، فإنّها سبب لعروض شىء لشىء ، و العارض ممّا لايمكن مباينته للمعروض ، فالواسطة بطريق الأولويّة يجب أن تكون محمولة قول زور مختلق ، حيث أنّ العروض الخارجىّ غير ملازم للحمل و عدم المباينة . بل الأعراض الخارجيّة ، الّتى تكون محمولة بالضّميمة على الموضوعات ، بناء على التّركيب الانضمامىّ بينها و بين موضوعاتها ، تكون من هذه الجهة مباينة معها ، كما لايخفى . و ذلك لاينافى جواز أخذ المفاهيم المحمولة عنها ، سيّما ، لو عمّمنا الحمل إلى المواطات والاشتقاق فتدبّر !

ثمّ إنّ كون الوجود واسطة فى العروض ، بالنّسبة إلى المهيّة ، إنّما هو على القول الصّحيح و المذهب الجزل و الرّأى القويم . و أمّا على مذهب القائلين بأصالة المهيّة ، و اعتباريّة الوجود ، فالقائلون منهم ، بأنّ مناط الموجوديّة ، و صدق الموجود على الشّىء باتّحاده مع مفهوم الموجود ، دون الوجود ، و أنّه لا مبدء له أصلاً فليست المهيّة على قولهم واسطة لموجوديّة الوجود ، أصلاً . و الذّاهبون إلى تحقّقه فى الخارج ، و لكن بعين تحقّق المهيّة جعلوها واسطة فى العروض للوجود ، لا واسطة فى الثّبوت ، لأنّ الوساطة فى الثّبوت شأن الجاعل . و المهيّة ليست بجاعلة لوجودها ، وكذا الوجود بالنّسبة

إلى المهيّة ، بناءً على أصالته . و لكن ، لوكنت صحيح النّظر ، غير عمياء العين ، لأذعنت بعدم إمكان وساطة المهيّة لعروض الوجود للوجود أصلاً . لأنّها فى حدّ ذاتها عارية عنه فكيف تصير واسطة لثبوته ، سيّما الشى لايمكن أن ينسلخ عنه ، مع أنّ الواسطة فى العروض يجب اتّصافها بما هى واسطة فيه ، فتدبّر !

ثمّ إنّ الواسطة فى الثّبوت يجب أن تكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر خارجاً ، أو فى نفس الأمر ، لا لثبوته فى حدّ ذاته ، و بينهما فرق بيّن . فيجوز أن تكون معلولة له بحسب وجودها ، فى حدّ نفسها ، كما حقّق فى محلّه ، فعلى هذا ، تنقسم الواسطة فى الإثبات إلى أقسام ثلثة ، و الواسطة فى الثّبوت إلى قسمين ، و يحصل فى النّسبة بين الثّلاثة اختلاف ، كما لايخفى مع ماسبق . ثمّ ، إنّ الواسطة فى الثّبوت قد تطلق فى قبال الواسطة فى الإثبات ، فيراد بها مايكون واسطة للثبوت النّفس الأمرىّ ، وقد تطلق فى قبال الواسطة فى العروض ، فيراد بها ما يكون سبباً لاتّصاف الذّات ، أى : لاتّصاف ذى الواسطة ، سواء اتّصف هى بما هى واسطة فيه ، كالنّار لحرارة الماء ، أم لا ، كالشّمس للاسوداد فتدبّر !

قوله : « **فإنّ التّشخص هو الوجود ، فى الحقيقة** » الخ ۱۶-۱۵/۹۲ .

سيجىء فى محلّه ، أنّ التّشخّص مساوق مع الوجود ، بمعنى المغايرة بينهما مفهوماً مع الاتّحاد مصداقاً ، و أنّ تشخّص كلّ شىء بوجوده ، و أنّه عين وجوده ، لا أنّه بالفاعل أو القابل ، أو بالعوارض المادّيّة ، أو بغيرها ، ممّا ذكر فى محلّها . فمراده ، قدّه هيهنا الإشارة إلى ذلك ، أى الاتّحاد بينهما فى الحقيقة و المصداق ، و لذلك قال « فى الحقيقة » ، حتّى لايتوهّم التّرادف ، فتدبّر !

قوله : «**بالعرض**» الخ ۱۷/۹۲.

قال فى الحاشية ، «أى لعلاقة» الخ ، العلاقة ، بين مثل الجالس و السّفينة ، هى المجاورة ، و بين المهيّة و الوجود ، المجاورة أيضاً . فى ظرف التّحليل ، أو العكسيّة و العاكسيّة ، و الحديّة و المحدوديّة ، و نحوها . و ما أفاده هنا ، ممّا يؤيّد بطلان ما ظنّ

ممّا سبق نقله ، من لزوم حمل الواسطة فى العروض ، و أنّها ما يكون سبباً لعروض شىء لشىء بالذّات ، فإنّه ، بناءً على ما أفاده هنا ، لاضير فى المباينة أصلاً ، فتدبّر !

قوله : «بالنّظر الدّقيق البرهانىّ » الخ ۹/۹۳.

اى بتخلية المهيّة عن كافّة الوجودات بتعمّل شديد و وجدانها ، أنّها فى حدّ نفسها ما شمّت رائحة الوجود أصلاً . وكذا بمادلّ على أنّها دون الوجود والمجعوليّة .

قوله : « بل بإعانة من الذّوق العرفانىّ » الخ ۹/۹۳ .

أقول : و ذلك ، لأنّ الأدلّة ، الدّالة على أصالة الوجود ، لاتنفى تحقّقها مطلقاً بل تنفى أصالتها فيه [۱] ، و أمّا الحكم بأنّها ماشمّت رائحة الوجود ، أصلاً ، فيحتاج إلى ذوق عرفانىّ و تأييد سبحانىّ ربّانىّ ، حتّى يظهر للسّالك النّظرىّ حقّيّة ما قيل: «ألا كلّ شىء ما خلاالله باطل» الخ ، و يبدوله معنى ماقاله ، تقدّست أسمائه و تعالى كبريائه : «إن هى إلّا أسماء » [۲] الآية . حتّى يذعن بأنّ المهيّة ، مع قطع النّظر عن الوجود الحقيقىّ ، لاشىء محض ، و معدوم صرف ، و باطل ساذج [۳] . و يظهر له ، أنّ الموجود بالذّات هو الوجود ، و أن لا ذات للمهيّة فى الوجود أصلاً ، فتدبّر ! و ربّما يعكس و يقال : إنّ القول بوجود المهيّة ، بناءً على النّظر العرفانىّ . و المراد حينئذٍ أنّ العارف ، الّذى يكون ذا العينيّن ، يرىٰ المهيّات موجودة أيضاً بتبع الوجود ، و يجعلها جُنّةً و وقاية عن انتساب النّقائص إلى الوجود او يرى أنّها وجودات خاصّة علميّة ، أو أنّها مظاهر الأسماء و الصّفات و لوازمها . أو أنّ الوجود الصّرف السّاذج لايتحقّق فيه الأثر ، إلّا

۱ ـ أى : «فى تحققها» .

۲ ـ النجم (۵۳) ، ۲۳ .

۳ ـ و هذا المجاز ليس مجازاً لفظياً . اذ ليس استعمال الموجود فى المهية استعمالا للشىء فى غير ما وضع له ، بل مجازيته فى النظر العرفانى . لان العارف لايرى لما بالعرض وجوداً أصلا . و من هذا ينفى الكثرة عن الوجود مطلقاً . و يقول : ليس فى الدار غيره ديار. نعم من كان ذا يقينين يقول بوجود المهية بالعرض. فالنظر العرفانى مختلف : فبنظر ينفى عنها الوجود ، و بنظر يثبت لها الوجود ، فتدبر ، منه ره.

باعتبار انصباغه بصبغ ألوان المهيّات وجوداً وخارجاً، وأنّ وجودها بعين وجودالوجود، فتدبّر!

قوله: «و معلوم أنّ الكلّيّ الطّبيعيّ» الخ ۱۴/۹۳.

قد مرّ ما يتعلّق بالمقام، فتذكّر!

قوله: «بل مثله كمثل الآباء» الخ ۶/۹۴.

حيث أنّ اتّحادها مع الوجود، كاتّحاد اللّا متحصّل مع المتحصّل. و معلوم أنّ لكلّ فرد تحصّلاً و فعليّةً، هی غير فعليّة الفردالآخر، و تحصّله، فيكون تحصّل المهيّة و الكلّيّ الطّبيعيّ، المتّحد معه [1] الموجود بوجوده بالعرض، فعليّة أخرى، و تحصّلاً آخر، و إلّا، فيلزم أن يكون فعليّة كلّ فرد و تحصّله عين فعليّة الفردالآخر و تحصّله.

و بوجه آخر، الموجود فی ضمن كلّ فرد حصّة أخرى، غير الحصّة الموجودة فی ضمن الآخر. و إلّا يلزم اتّصاف الشّیء الواحد بصفات متضادّة، هی صفات الأفراد. و بعبارة أخرى، وحدتها إبهاميّة لاتحصليّة، و بوجه بعيد، مثل وحدة الهيولیٰ، فتصير متعدّدة بتعدّد الأفراد، و واحدة بوحدتها، فتأمّل، تعرف! و هذه الوحدة، مع وحدة حقيقة الوجود، فی طرفی النّقيض، حيث أنّها [2] وحدة سعيّة إحاطيّه إطلاقيّة.

---

۱ ـ أی: «مع كل فرد».

۲ ـ أی: «أن وحدة حقيقة الوجود».

فى بعضِ أحكامِ أجزاءِ المَهيّة

قوله : «و ليس فصلان فى مرتبة» الخ ١/٩٥.

أقول : قد استدلّ عليه فى المشهور بلزوم توارد العلّتَين المستقلّتَين على معلول واحد . و أورد عليه ، بعدم تصوّر العلّيّة الحقيقيّة بين المفاهيم ، مع أنّ حديث العلّيّة متساوية بالنّسبة إلى الجنس و الفصل ، كما قرّر فى محلّه . و أزيح ، بأنّ علّيّة الفصل باعتبار أنّه عين الوجود الحقيقىّ للشّىء ، أو أنّه عين الصّورة الّتى هى شريكة العلّة للهيولى ، الّتى هى عين الجنس حقيقة . و قيل : إنّ بطلان ذلك من أجل لزوم تحقّق الحاجة بين أجزاء المركّب الحقيقىّ ، و عدم تصوّره[1] بين الفصلَين اللّذين هما فى مرتبة واحدة ، و لكلّ وجه ، قد ذكرناه فيما سبق .

قوله : «كان كيفاً» الخ ٩/٩٥.

أى : على مذهب القائلين بالارتسام . و أمّا على مذهب القائلين بخلّاقيّة النّفس أو اتّحادها مع الصّور الإدراكيّة ، فهو من مقولة الفعل ، لو عمّمناها ، بحيث تشمل مثلاً خلّاقيّة النّفس ، و إلّا ، فهو خارج عن المقولات كلّها . إذ العلم بكلّ مقولة من تلك المقوله مهيّةً ، و خارج عنها وجوداً ، فتأمّل .

والتّرديد بين الكيف و شقيقَيه باعتبار اختلاف الأقوال فى مهيّة العلم ، كما سيجىء فى محلّه ، فجعلها بعضهم من مقولة الإضافة ، و ردّ بانتقاضها بعلم النّفس بالمعدومات ،

---

١ ـ «و عدم تصورها» ، خ ل.

و بذاتها . و قيل : إنّها من مقولة الانفعال . و قيل : إنّها من مقوله الكيف ، و هو المشهور بينهم . و قد جمع بعضهم بين الأقوال : بأنّه ،لاشكّ فى أنّه ،عند إدراك النّفس لحقايق الأشياء ، فى حصول صورة إدراكيّة للنّفس ، و فى تأثّر النّفس عنها و عن المبادى المفيضة إيّاها ، و حصول إضافة و نسبة بين النّفس و بين المدرك ، يعبّر عنها بالعالميّة . فمن جعله من مقولة الكيف ،نظر إلى الصّورة ، و من جعله من مقولةالانفعال نظر إلى تأثّرالنّفس ، و من جعله من مقولة الإضافة ،نظر إلى النّسبة الحاصلة و الإضافه المتحقّقة .

قوله : «لا تقوّم الجوهر النّوعىّ» الخ ١٠/٩٥.

برهانه ظاهر ، و إلّا لزم اجتماع الاستغناء عنالموضوع و الافتقار إليه ، فى شىء واحد ، او اندراج شىء واحد تحت مقولتين متضادّتين ، بناء على جنسيّة العرض أيضاً. و هذا على مذاق الحكماء ، و أمّا على مذاق العرفاء ، فجواهر العالَم ، كلّها متحصّلة بالأعراض ، و حاصلة من اجتماعها ، كما سيجىء شرحه .

قوله : « اشتقاقىّ » الخ ١٣/٩٥ .

هذاالاصطلاح أيضاً غير ما هو المذكور فى المنطق . فإنّ المراد به فيه المشتقّ من المبادى ، الّتى مأخذ الفصول الطّبيعيّة ، مثل النّاطق ، و نحوه .

قوله : «و ذا يقال له فصل حقيقىّ » الخ ١٧/٩٥.

لأنّ الفصل الحقيقىّ مايكون رافعاً للإبهام عن الجنس ، و يكون مفيداً للتّحصّل له . و هذا ممّا لا يمكن حصوله من مفهوم الفصل ، أى : من الفصل المنطقيّة بالمعنى الّذى أشير إليه آنفاً . لأنّ المفاهيم كلّها مبهمات ، غير متحصّلات ، فلا يمكن أن تكون مفيدة للتّحصّل لغيرها .

فالفصول الحقيقيّة هى مأخذ الاشتقاق للفصول المنطقيّة ، الّتى هى أنحاء الوجودات ، الخاصّة ، والصّور المنوّعة للحقايق المتحصّلة . بل ، لو سئلت الحقّ :

الفصل الحقیقیّ لکلّ شیء ، الّذی هو فصل الفصول و أصل الأصول ، هی النّفس النّاطقة الإلهیّة ، الّتی هی الإنیة المحضة ، و ظلّ الله السّاریّ ، نوره[۱] فی کلّ شیء : بحکم : « نفوسکم فی النّفوس و أرواحکم فی الأرواح» .

۱ ـ «نورها» ، خ ل .

فِی أَنَّ حَقِیقَةَ النَّوْعِ فَصْلُهُ الأَخیرِ

قوله : «**معتبر فیه علی وجه الإبهام**» الخ ۲/۹٦.

أی : علی عرض عریض ، کعرض الأمزجة ، أو لا بنحو التّعیّن و الخصوص ، کما سیجیء شرحه .

قوله : «**ولهذا قالوا**» الخ ٤/۹٦ ـ ٥ .

أی : لأنّ الفصل عین الصّورة ذاتاً ، و غیرها اعتباراً ، و الفصل حقیقة الشّیء و ذاته . و لذا قالوا : شیئیّة الشّیء بصورته ، و قال الشّیخ الخ .

قوله : «**و البسیط الجامع لجمیع الکمالات**» الخ ۸/۹٦ـ۹ .

أقول : سیجیء بیان ذلک مِنّا . فی موضع یلیق به ، فانتظر!

قوله : «**و قس علیه الباقی**» الخ .

أقول : أفاد فی الحاشیة قیاس الحسّ و الحرکة الإرادیّة ، و لم یذکر النّامی لاندراجه فی الجسم ، و هو أیضاً أعمّ من النّمو الظّاهریّ الصّوری ، و الباطنیّ المعنوی و لو جعلنا المائت أیضاً جزء حدّ الانسان ، فهو أیضاً أعمّ من الموت الاختیاریّ و الإضطراریّ .

قوله : «**و قد صرّحوا أنّه**» الخ ۱۷/۹٦.

أی : أخذ الدّائرة فی تعریف القوس .

فى كَيفيّةِ التّركيبِ مِنَ ٱلأَجزاءِ الحَدّيّةِ

قوله : «**من الأجزاء الحدّيّة**» الخ ٤/٩٧ .

تسمية هذه بالأجزاء الحدّيّة ، من جهة أنّها أجزاء للحدّ ذهناً ، لا للمحدود خارجاً . فإنّ المحدود مقام توحيد الكثير ، و الكثرة فى الوحدة ، و مقام الجمع و الإجمال و الرّتق و البساطة بالنّسبة إلى تلك الأجزاء الحدّيّة ، و هى[1] مقام الوحدة فى الكثرة ، ومقام تكثير الواحد ، و مقام التّفصيل و الفتق بالنّسبة إليه ، و سيّما على القول الحقّ و المذهب الصّحيح ، من أصالة الوجود و اعتباريّة المهيّة ، وكونها فى الخارج و نفس الأمر فانية فى الوجود و متّحدة به ،كاتّحاد الـّلا متحصّل مع المتحصّل و الـّلا شىء مع الشّىء .

قوله : «**قد وصفه المحقّق الشّريف**» الخ ٥/٩٧ .

وجه تبلّد الأذهان ، و تحيّر الأفهام فى هذه المسألة ،هو أنّ تلك الأجزاءكونها متعاندة ذهناً محلّ الاتّفاق ، بل لا يمكن اتّحادها فيه أصلاً . لأنّ البينونة بين المفاهيم عزليّة ، ولايتصوّر حمل مفهوم على مفهوم آخر ، يغايره بالحمل الأوّلىّ الذّاتىّ ، و لأنّه مستلزم لارتفاع جميع الأحكام الذّهنيّة ، و أن تصير الفصل جنساً و الجنس فصلاً ، و النّوع جنساً و فصلاً و هكذا ، وهذا محال بالضّرورة . و إذاكانت متعاندة متكثّرة ذهناً ، فلو قيل بتغايرها خارجاً ذاتاً و وجوداً ، فيلزم أن يصير الواحدكثيراً ، و أن لايتحقّق الحمل بينها أصلاً ، لا الاوّلىّ ، و لا الشّايع الصّناعىّ . و لو قيل باتّحادها

---

[1] ـ أى : «الاجزاء الحدية» .

ذاتاً و وجوداً ، فیلزم أن یصیر جمیع المهیّات المرکّبة بسیطة خارجاً و فی نفس الأمر ، و أن تکون تلک الأجزاء ذهنیّة محضة ، اختراعیّة و انتزاعیّة صرفة ، مع أنّها مأخوذة من المرکّبات من الموادّ و الصّور ، وهی متعدّدة وجوداً أوذاتاً عندهم ، و وجودالتّرکیب الخارجیّ فی المرکّبات الخارجیّة ظاهر عند کلّ سلیم البصیرة . ولوقیل بکثرتها وجوداً مع وحدتها ذاتاً ، فهو أیضاً مخالف للضّرورة ، لأنّ الأشیاء المتّحدة بالذّات ، کیف یمکن أن تکون موجودة بوجودات متعدّدة متکثّرة ؟ فإنّ هذالایتمشّی علی أصالةالوجود فضلاً عن أصالة المهیّة . ولو قلنا باتّحادها وجوداً مع اختلافها ذاتاً ، فهو لا یتمشّی أیضاً علی أصالة المهیّة أصلاً . فلذلک تحیّرت الأفکار و اختلفت الأنظار فی کیفیّة التّرکّب من هذه الأجزاء .

و القول الصّحیح من هذه الأقوال ، بناءً علی المذهب الحقّ من أصالة الوجود ، ما أشار إلیه ، قدّه ، بقوله : « و الثّانی لدیّ معتبر » الخ . و بهذا القول یجمع بین القول بوحدة الوجود ، وکثرة الموجود ؛ و بین نفی الشّرور بالذّات عن دارالکون و التّحقق و إثباتها بالعرض ؛ و بین إسناد الأفعال کلّاً و طُرّاً إلی الحقّ ، مع تبرئته ، تقدّست أسمائه ، عن الشّرور و النّقائص ، کما مرّ شرحه سابقاً .

و أمّا ما أفاده بقوله : « باعتبارات له تلک الصّور » ، فهو نظیر ما قاله العرفاء الشّامخون ، من أنّ الحقّ المنزّه هو الحقّ المشبّه ، و أنّ الکثرة فی الوجود اعتباریّة ، و الوحدة حقیقیّة ، و أنّ کلّ تعیّن مسبوق باللّا تعیّن .

قوله : « إلّا أنّ ماینتزع » الخ ۸/۹۸ .

وهذا أیضاً نظیر الأسماء الإلهیّة ، مثل العلم المطلق و الحیوة و القدرة المطلقتین و نحوها . فإنّها ، من جهة حکایتها عن الکمال الذّاتیّ للوجود ، و انتزاعها عن حاقّ ذاته ، تسمّی بأسماء الذّات . و ما یحکی عن مقام ظهوره و التّعیّنات الطّاریة علیه ، فی هذا المقام ، یسمّی بأسماء الفعل و نحوه . مع أنّ کلّها ، من حیث مفاهیمها ، خارجة عن حاقّ الوجود ، فتدبّر !

فِی خَواصِّ أجْزاءِ المَهیّةِ

قوله : «**غرر فی خواصّ الأجزاء**» الخ ۱۰/۹۸ .

أقول : هذه الأحکام من أحکام مطلق الجزء ، سواء کان ذهنیّاً أو خارجیّاً . و ذکرها فی المقام من جهة شمولها للأجزاء الحدّیّة ، بناءً علی تعدّدها فی الخارج ذاتاً ، أو ذاتاً و وجوداً . و أمّا بناء علی اتّحادها خارجاً ، فلا یشملها لزوم السّبق فی الخارج ، إلّا أن یجعل التّقدم بالاعتبار ، فتدبّر ! و أمّا الأجزاء الخارجیّة ، فشمول هذه الأحکام لها ظاهر .

قوله فی الحاشیة : « **و هیهنا وجه آخر**» الخ ص۹۹ .

إن قالت : علی هذا الوجه یلزم أن یکون المعلول عین العلّة ، حیث أنّ الصّورة عین المعلول ، علی ما حقّقه ، و هی مأخوذة فی ناحیة العلّة ، أیضاً . و یمکن أن یجاب عنه ، بما یستفاد ممّا أفاده بقوله : « بما هما شیئان » . و ذلک ، بأن یقال : إنّ اعتبار المادّة و الصّورة فی ناحیة العلّة ، بما هما شیئان ، و کون الصّورة عین المعلول ، من جهة الوجود الّذی هو بسیط ، لا ترکیب فیه أصلاً . و بعبارة أخریٰ ، الأوّل ، من حیث تکثیر الواحد ، و الثّانی ، من حیث توحید الکثیر . و بوجه آخر ، الصّورة المأخوذة ، فی ناحیة العلّة ، رتق الصّورة المأخوذة ، فی ناحیة المعلول ، و هی فتقها ، فتدبّر !

قوله : « **فالسّبق للأجزاء**» الخ ۹/۹۹ .

وقد یجاب عنه ، بأنّه لاضیر فی أن تکون العلّة التّامّة ، بمعنی جمیع مایتوقّف علیه المعلول ، عینه [1] ؛ و بطلان هذا مستغن عن البیان . و الفرق بین هذه الاعتبارات جلیّ

---

۱ ـ أی : «عین المعلول» .

حیث أنّ حکم کلّ واحد منها مخالف لحکم الآخر . فإنّ الکلّ المجموعیّ بشطرالاجتماع[1] غیر موجود فی الخارج ، بخلافه بشرط الاجتماع . و أیضا ، الأوّل ، لمکان عدم وجوده ، لایمکن أن یکون معلولاً ، بخلاف الثّانی . و الفرق بینه[2] و بین الآحاد بالأسر معلوم ، أیضاً ، حیث أنّه[3] مقیّد بالاجتماع ، دونها ، و أنّه[4] مسبوق و الثّانی سابق . و الفرق بین الأحاد بالأسر ، و بین کلّ واحد بشرط الانفراد واضح أیضاً ، کما قیل : إنّ کلّ إنسان یشبعه هذا الرّغیف ، و لا یشبع الآحاد بالأسر . و أیضاً ، الأوّل « لا بشرط » ؛ و الثّانی « بشرط شیء » أو « بشرط لا » ، فتدبّر ، تعرف ! و هذه الاعتبارات ، فی الأجزاء ، بمنزلة اعتبار الکثرة النّسبیّة و الحقیقیّة ، و الوحدة الحقیقیّة و النّسبیّة فی الوجود ، عند أهل العرفان ، فتدبّر !

---

۱ - کمافی شطریة الهیئة الاجتماعیة بنحوه ، مخصوص فی أجزاء محصله لشکل الدایرة .

۲ ، ۳ و ٤ - أی : «الثانی» .

فى أَنَّه لابُدَّ فِى أجْزاء المُرَكَّبِ الحَقيقى مِنَ الحاجَةِ بَيْنَها

قوله : «و هذه إحدى المسائل» الخ ١٦/٩٩ .

أقول : و منها ، مسألة «الوجود خير محض» .

و منها ، مسألة « أنّ التلازم العقلىّ بين الشيئين فرع كون أحدهما علّة و الآخر معلولاً » أو « كونهما معلولى علّة واحدة» .

و منها ، « بطلان الترجيح بلا مرجّح» و « احتياج الممكن إلى العلّة » .

ومنها ، «عدم اجتماع الضدّين والنقيضيّن والمثليّن» و «عدم ارتفاع الوسطين»[1] .

و منها ، « أنّ المهيّة ، من حيث هى ليست إلّا هى » .

و منها ، « بطلان الدّور » و « توقّف الشّىء على نفسه » ، إلى غير ذلك ، من المسائل النّافعة كثيراً ، حيث يثبت بها نفى التّركيب عن الواجب ، من الأجزاء الواجبة ، و نفى كون الواجب جزء من غيره ، و عدم جواز تواردالفصليّن على جنس واحد ، وعدم تركّب المهيّة من أمريّن متباينيّن ، إلى غير ذلك ، من المسائل .

قوله : «فقلنا لوحدة» الخ ١/١٠٠ .

و قيل فى المعيار أمور أخرى : منها ، أن يكون حدّ المجموع غيرحدّ كلّ واحد ، و أن يحصل من انضمامها مهيّة متحصّلة ، و أن تحصل بها بعد التّركيب صورة وحدانيّة هى فى طول الأجزاء ، لا فى عرضها إلى غير ذلك ، ممّا ذكروه فى كتبهم . و لكن الجامع بين الجميع ما أفاده ، قدّه ، لأنّ مع حصولها يحصل ما أفاده ، قدّه ، بخلاف العكس ، فإنّه غير ملازم معه فى النّظر الظّاهرىّ البدوىّ ، فتأمّل !

---

١ ـ أى : «الوسطين النقيضين» .

فِی أنَّ التَّرکیبَ بَیْنَ المادَّةِ والصّورَةِ اتّحادیٌّ أو انضِمامیٌّ

قوله : «ینظر فی الحکم» الخ ۱۰/۱۰۰.

قد عرفت ، أنّ الترکیب الاتّحادیّ لایمکن حصوله ، إلّا بین اللا متحصّل و المتحصّل ، و أنّه لایمکن بین الموجودَین ، من جهة أنّ کلّ واحد منهما متحصّل. و الهیولی و الصّورة عندهم من هذا القبیل ، حیث أنّهم جعلوهما أجزاء خارجیّة للجسم. و أیضاً ، جعلوا الصّورة شریکة العلّة للهیولی، و هی [1] علّة لتشخّص الصّورة. فحفظ أصول القوم مبنیّ علی القول بالتّرکیب الانضمامیّ. فلذلک ، قال المصنّف « و هو المناسب» الخ. لأنّ مقام التّعلیم و التّعلّم هو مقام النّظر و الاستدلال ، لا مقام الکشف و المشاهدة. فإنّ العقل المنوّر فی مقام غلبة الوحدة علی نظره ، لایری لمبدء القوی والأعدام وجودا أصلاً ، و ینفی الکثرة مطلقاً ، بخلاف نظر العقل المقیّد المحجوب بالفکر ولوازمه.

و لکن یرد علی المصنّف ، قدّه ، أنّ ما أفاده فی المقام مناف لما اختاره فی الوجود الذّهنیّ ، من ابتناء القول بالاتّحاد علی التّرکیب الاتّحادیّ ، و انحصار الطّریق علی إثبات القول باتّحاد العاقل مع المعقول ، الّذی هو المرضیّ عنده ، علی التّرکیب الانضمامیّ. وقد ذکرنا ، فی هذه المسألة ، ما ینفعک فی المقام ، فراجع ! و قد سدّ ثغور هذه المسألة صدر متألّهة الإسلام فی الجواهر والأعراض من الأسفار. و لمّا کان بناء هذا الشّرح علی الاختصار أعرضنا عنه ، فراجع إلیه ، إن کنت مایلاً لتفصیل الکلام و تحقیق المقام !

---

۱ ـ أی : «الهیولی».

فی التَشَخُّصِ

قوله ، قدّه : «**غرر فی التّشخّص**» الخ ۱۷/۱۰۰.

إنّما أردف مبحث التّشخّص بمباحث المهيّة . مع أنّ الأنسب به[1] ، أن يذكر فی مباحث الوجود ، حيث أنّه من العوارض الذّاتيّة للوجود ، بل هو عين الوجود عند أهل الحقيقة ، من جهة أنّ المحتاج إلى التّشخّص إنّما هی المهيّات الكلّيّة و المفاهيم المبهمة الذّهنيّة ، دون الوجود الّذی هو نفس التّشخّص ، أو رفيقه الدّائر معه ، حيثما دار ، مع أنّ بعضهم جعل المشخّص من سنخ المهيّة ، فلذلك ذكره فی هذا المبحث ، فتدبّر تعرف !

قوله : «**وهذا أعنی كون التّشخّص بنحو الوجود**» الخ ۳/۱۰۱.

أقول : قد اختلفوا فی أنّ تشخّص الأشياء بماذا ؟

فذهب قوم إلى أن تشخّص المادّيّات ، بالمادّة ، و تشخّص الحقّ ، بذاته ، و المجرّدات ، بباطن ذواتها .

و قيل : أنّ تشخّص الأشياء غير الحق ، تعالىٰ ، بالفاعل ، و تشخّص الحقّ ، بنفس ذاته المقدّسة .

و قيل : أنّ تشخّص الأنواع المنتشرة الأفراد ، بالعوارض المشخّصة ، و تشخّص الأنواع المنحصرة فی فرد واحد ، بباطن ذواتها ، و تشخّص الحقّ عين ذاته المقدّسة .

---

۱ ـ أی : «بمبحث التشخص» .

و قیل : إنّ تشخّص کلّ شیء غیر الحقّ ، تعالی ، بالعوارض المشخّصة ، إلّا أنّها فی العقول لازمة لمهیّاتها ، و تشخّص الحقّ ، تعالیٰ ، بنفس ذاته .

و قیل : أنّ تشخّص کلّ شیء بنحو وجوده الخاصّ ، فلو کان وجوده زائداً علی ذاته ، یکون تشخّصه زائدا علیها ، و إن کان عین ذاته ، کالحقّ ، تعالیٰ ، یکون التّشخص أیضاً عین ذاته .

وهذا القول مرضیّ للمحقّقین ، وهو الحقّ المطابق للبرهان . لأنّ کون التّشخّص بالفاعل ، إن کان المراد به ، أنّ الفاعل معطٍ للوجود الّذی هو سبب التّشخّص ، أو لغیره ممّا هو سبب له ، فهذا لیس محلاً للنّزاع . و إن کان المراد به أن یکون الفاعل ملاك التّشخّص و ما به یحصل التّشخّص ، الّذی هو فی مرتبة تحقّق الشّیء ، فهذا مخالف للبرهان و الوجدان ، لأنّ الفاعل المؤیّس لوجود الشّیء مقدّم علیه ، و لیس فی رتبة وجوده حتّی یکون سبباً لتشخّصه بهذا المعنی .

و أیضاً ، الموجودات الغیر المستکفیة بالفاعل ، فقطّ ، لا یمکن أن تتشخّص به محضاً ، لاحتیاجها فی تشخّصاتها ، کوجوداتها إلی أشیاء أخری ، کما لا یخفی . و أیضاً الفاعل الأوّل الحقّ ، تعالی شأنه ، و ما هو من صقعه ، و وجهه الباقی ، بعد فناء کلّ شیء ، مستوی النّسبة مع کلّ شیء ، فلا یمکن أن یکون ما به التّشخّص للمتشخّصات المختلفة .

و أیضاً ، الفاعل مقدّم علی الإیجاب ، و هو علی الوجوب ، و هو علی الإیجاد . و هو علی الوجود ، الّذی هو فی مرتبة التّشخّص عندهم . فلو کان تشخّص الشّیء بالفاعل ، یلزم تأخّر الشّیء عن نفسه ، و تقدّمه علی نفسه .

و أیضاً ، التّشخّص صفة للمتشخّص و هو قائم بالمهیّة ذهناً بخلاف الفاعل .

و أیضاً ، التّشخّص جزء للفرد عندهم ، بخلاف الفاعل ، و لو جعل التّشخّص النّسبة إلی الفاعل ، فإن کانت إشراقیّة ، فهی عین الوجود ، و إن کانت مقولیّة ، فهی

متاخّرة عن الطّرفَين.

وكون التّشخّص بالمادّة أيضاً، باطل، لأنّ المادّة قابليّة محضة و مبهمة ذاتاً و وجوداً، فلايمكن أن تصير موجبة للتّشخّص.

و أيضاً، الهيولى الأولى مشتركة عندهم للعناصر، فكيف يصير المشترك علّة للتّشخّص المختصّ بالشّىء المتشخّص؟ و أيضاً، المادّة حاملة لقوّة الشّىء، والتّشخّص موجب لفعليّته، فكيف يمكن أن تكون معطية له.

و أيضاً، التّشخّص جزء الفرد و المادّة منشاء انتزاع الجنس، الّذى هو جزء المهيّة.

و أيضاً، هى مقدّمة على الوجود الشّخصىّ للاشخاص، و التّشخّص ليس كذلك.

و جعل عوارض المادّة مشخّصة، يبطله كونها فى حدّ ذاتها، من دون وجوداتها كلّيّة مبهمة، و المبهم غير صالح لإعطاء التّشخّص منفرداً، أو مجتمعاً مع غيره. و لو جعلت من حيث وجوداتها، فيرجع الأمر إلى مشخّصيّة الوجود. و وجود الفرد أولىٰ بأن يكون سبباً لتشخّصه من وجودات هذه الأمور، الّتى هى مباينة مع الشّخص وجوداً عندهم.

و أيضاً، هذه الأمور أعراض، فكيف يمكن أن تجعل علّة لتشخّص وجود الجوهر، مع أنّ الموضوع من جملة مشخّصات العرض. فثبت أنّ المشخّص هو الوجود و أنحائه.

قوله: «مع عرض عريض» الخ ٧/١٠١.

و ذلك، لأنّها لوكانت بحدّ خاصّ منها أمارة للتّشخّص، يجب أن لا يبقى التّشخّص بتغيّرها، لأنّ زوالها كاشف عن زوال ما هى أمارة عليه، و بزواله يزوال التّشخّص قطعاً. و أيضاً، هى أمارات للتّشخّص، الّذى هو عين الوجود، و تابعه [1]

---

١ - أى: «تابع الوجود».

فی‌العرض و المراتب، لعرضه [1] وسعته ودرجاته و مراتبه. وهو [2] فی‌الأشخاص الجوهریّة، المتحرّکة بالحرکة الجوهریّة، ذوعرض عریض، وسعة غیر محدودة بین طرفی صعودها و نزولها.

١ ـ أی: «لعرض الوجود».

٢ ـ أی: «التشخص».

فِى التَّميّزِ بينَ التمَيُّزِ وَالتَّشَخُّص وبعض اللّواحِق

قوله : «و بعض اللّواحق» الخ ١٠١/١٥.

أى : لواحق التّشخص مثل تقسيمه . ثم اعلم ، أنّ مايتفرّع على كون التّشخّص بالوجود ، كون العالم كشخص واحد حقيقة ، لأنّه ، مع كثرة أطواره ، من مراتب وجود واحدهو ظلّ الله المنبسط على كلّ شىء . و بالجملة : تحقيق التّوحيد الخاصّىّ ، بل أخصّ الخواصّىّ يتوقّف على هذا الأمر، كما لا يخفى .

قوله : « فى أمر عامّ » الخ ١٠٢/٣.

ولو مثل الشّيئيّة و الوجود والوحدة و نحوها ، من الأمور العامّة ، فيشمل الحقّ تعالى ، أيضاً ، و إن كان صدق هذه المفاهيم عليه ، تعالى ، و ظهورها فيه ليس كظهورها فى الممكنات . فلو نظر إلىٰ نفس المفهوم قيل : إنّ الحقّ متميّز عمّا عداه . ولو نظر إلى الحقيقة ، و أنّه لا اشتراك فيها أصلاً ، قيل : إنّه ، تعالىٰ ، لايحتاج إلى مميّز أصلاً ، و لكنّه تعالىٰ مشخّص بنفس ذاته المقدّسة .

تَقْسيمٌ لِلتَّشَخُّصِ

قوله : «تشخّص عيناً بدا» الخ ٦/١٠٢.

قيل : إنّ هذا التّقسيم مبنىّ على مذهب المشّائين القائلين بوجود المهيّة للعقول و أمّا على مذهب شيخ الإشراقيّين ، القائل بأنّ النّفس و ما فوقها إنّيّات صرفة و وجودات محضة . فالعقول أيضاً متشخّصة بنفس ذاتها ، لكن ، لوكان المراد من هذا نفى الحيثيّة التّعليليّة ، فهو باطل جزماً . و لو كان المراد نفى الحيثيّة التّقييديّة ، كما هو الظّاهر ، فله وجه . إلّا أنّ الأحسن أن يقال : إنّها متشخّصات بباطن ذواتها ، كما أنّ وجوداتها أيضا متقوّمة به . و لكن عبارته ، قدّه ، فى الحاشية حاكية عن وجود المهيّة لها أيضاً ، و قد حقّقنا ، فيما سبق ، معانى المهيّة و مرادهم من نفى المهيّة عنها ، و أنّ نفيها هل يستلزم أن يكون تشخّصاتها بذاتها ، أم لا ، فراجع !

قوله : «إلى قابل هو الهيولى» الخ ١٠٢/١٤-١٥ .

أى المادّة لمختصّة بكلّ فلك .

قوله : «لكونه إبداعيّا» الخ ١٥/١٠٢.

أى إبداعيّا بالمعنى الأعمّ الشّامل للمخترع ، أيضاً .

قوله : «حتّى يتقرّب القابلان» الخ ١٧/١٠٢.

المراد بالأوّل الهيولى الأولى و بالثّانى المخصّصات ، أو الهيولى الثّانية . و إنّما جعل المخصّصات مأخوذة فى ناحية قابليّة القابل ، لأنّها علل إعداديّة لا إيجاديّة ، و لأنّها ، من جهة كونها مخصّصة للقبول ، تكون من ناحية القابل ، لأنّ الشّىء لا يفعل مالايناسبه . و لأنّها ، مُهَيِّئَة للوجود ، و هو لا يتقوّم إلّا بالفاعل فقطّ . فالعلّة

المُهَيِّئَة له معتبرة فى ناحية القابل ، لا الفاعل ، فتدبّر !

قوله : «حتّى يتقرّب القابلان بنسكهما» الخ ١٧/١٠٢.

إشارة إلى أنّ تلك الحركات ، للمتحرّكات الوجوديّة ، عبادات ذاتيّة ، و نسك قربيّة ، وتسبيحات و تحميدات وجوديّة ، كما قال ، تقدّست أسمائه : «إن من شىء إلّا يسبّح بحمده»[1] الآية . و قال بعضهم صلّت السماء بدورانها .

قوله : «و موهبة بعد موهبة» الخ ١/١٠٣.

إشارة إلى أنّ أفعال الله ، تعالى ، غير معلّلة بالأغراض ، و إفادته للوجود جود محض وهبة صرفة ، و لا يستحقّ شىء عليه ، تعالى ، أمراً بالاستحقاق الحقيقىّ .

قوله : «و إن تعدّوا نعمةَ اللهِ لا تُحصُوها»[2] الخ ١/١٠٣.

إشارة إلى عدم تناهى حدود الحركات و المتحرّكات ، وكذا مراتب الصّور و الفعليّات المفاضة عليها ، فتدبّر !

قوله : «فكالمواليد» الخ ١/١٠٣ :

من باب المثال ، إذ حكم كلّ ماكان مثلها مثله .

قوله : «فالنّوع لا محة منتشر» ٢/١٠٣.

لأنّ مراتب التّشخّص الواحد غير مكثّرة للفرد و التّشخّصات المنتشرة موجبة لتكثّر الأفراد أيضاً .

قوله : «و ليس كلّىّ مع الجزئىّ» الخ ٢/١٠٣.

وذلك لأنّ الإدراك لوكان من مقولة الإضافة ، فهى تختلف باختلاف الطّرفَين ولا تختلف بذاتها . و إن كان من مقولة الكيف ، فلزوم الاختلاف باختلاف المدرك ضرورىّ .

---

١ ـ الاسراء (١٧) ، ٤٤.

٢ ـ ابراهيم (١٤) ، ٣٤.

و كذا إن كان من مقولة الانفعال ، كما لا يخفى[1] و لو جعل خارجاً عن المقولات ، فالوجود يتكثّر نوع تكثّر بتكثّر المهيّات .

قوله : «و أنت لا تحتاج » الخ ٤/١٠٣.

قد ذكرنا فى الوجود الذّهنىّ ما يتعلق بالمقام ، فراجع !

فِی الوَحْدَةِ والکَثْرَةِ

قوله : «فی الوحدة و الکثرة» الخ ۱۰۳/۵.

أقول : هذا المبحث أیضاً من أهمّ مباحث الفلسفة الأولی : و هی بمنزلة مبحث الولایات فی باب السّلوک العملیّ . والمراد من المساوقة هنا ماقیل فی التّشخّص، والمخالف فی ذلک رئیس الحکماء علی مایترائی من ظاهر کلامه . و قد أورد علیه صدر المتألّهین بما لامزید علیه .

قوله : «و سرّ أعرفیّة الأعمّ» الخ ۱۰۳/۸ .

أقول : والسّر الآخر هو أنّ قیودالأعمّ أقلّ ، وکلّما کان القیود أکثر صار الإدراک أصعب .

و إن قلت أعمیّة الأعمّ بحسب المفهوم [۱] ، و أعمیّة النّفس بحسب الوجود .

قلت : المفهوم آیة الوجود ، و المجاز قنطرة الحقیقة ، و الظّاهر عنوان الباطن . و بالجملة : لمّا کانت المفاهیم مأخوذة عن الوجود ، و أنّ کلّ هویّة وجودیّة مصداق للمعانی الکلّیّة ، المسمّاة باصطلاح الحکماء بالمهیّة ، و بعرف العرفاء بالعین الثّابت ، و تلک المفاهیم حکایات و ما بها ینظر إلیها ، و متّحدة معها [۲] اتّحاد اللّا متحصّل مع المتحصّل ، وفانیة فیها ، و حکم أحد المتّحدَین یسری إلی الآخر ، و الفانی أیضاً محکوم بحکم المفنیّ فیه ، فلذلک یسری أحکام الوجودات السّعیّة ، من الوحدة و السّعة و

---

۱ ـ و لذا کانت الموجودات العامة أقدم علی الخاصه فی القوس النزولی و کان شرط جریان امکان الاشرف کون الممکن من الموجودات النورانیة بخلاف الاخس ، منه ره.

۲ ـ أی : «و ما بها ینظر الی کل هویة ، و متحدة مع کل هویة».

الإحاطة ، إلى حكاياتها و آياتها .

فإن قلت : العموم المفهومیّ مرجعه إلى إبهام المهيّة ، و عدم تحصّلها و عرائها عن الفعليّة فی حدّ ذاتها ، وعموم الوجود مرجعه إلى فرط الفعليّة و التّحصّل ، فكيف يحصل التّجانس والسّنخيّة بينهما ، حتّى يصير العموم المفهومیّ سبباً لسهولة الإدراك والأعرفيّة من جهة السّنخية مع المدرَك .

قلت : قد تقرّر فی مقارّه أنّ إدراك الكلّيّات المفهوميّة ، إنّما يتحقّق بعروج النّفس إلى عالم الأرباب و الأنواع ، و مشاهدتها ذواتاً نوريّة مجرّدة مرسلة ، عن بُعد فالمدرَك بالحقيقة هذه الصّور الوجوديّة ، الّتی هی فعليّات صرفة و وجودات محضة [1] بل المدرَك بالحقيقة ، بناء على اتّحاد العاقل بالمعقول ، ذات المدرِك و حقيقته الإطلاقيّة الواسعة ، من جهة إحاطتها بالوجودات المقيّدة ، و من حيث جامعيّتها فی ذاتها لنظام الوجود وصور ما فی الكون . وعلى تقدير أن يكون المشهود و المدرَك نفس المفاهيم المبهمة الكلّيّة ، كمايقوله أكثر حكماء المشّاء ، و العموم المفهومیّ أيضاً موجب لحصول السّنخيّة لما أشرنا إليه من أنّ العموم مرجعه مطلقاً إلى الإحاطة و الاستيعاب ، لكن الاستيعاب إذا تحقّق فی المفهوم ، يصير مرجعه إلى الإبهام لخصوصيّة الموطن و المجلى ، لالاختلاف فی الحقيقة . و ببيان آخر الكلّيّة المفهوميّة ، و إن كانت مرجعها إلى الإبهام ، إلّا أنّها آية السّعة و الإحاطة فی المحكیّ بها عنه ، فيحصل السّنخيّة بينها و بين المدرك المحيط الواسع من هذه الجهة ، فتدبّر !

و السّرّ الآخر لأعرفيّة الأعم تقدّمه فی الوجود الخارجیّ و الذّهنیّ على الأخصّ إذاكان جزء له ، و بالجملة تقدّمه بالتّجوهر والمهيّة على الأخصّ . والسرّ الآخر أقربيّة الأعمّ بالنّسبة إلى الموجودات المرسلة الكلّيّة ، الّتی هی باطن ذات المدرك . والسّرّ الآخر لأعرفيّة الأعم ، مسبوقيّة الأخصّ به من جهة أنّ كلّ تعيّن مسبوق باللّا تعيّن ، و

---

[1] ـ ولذا قالت العرفاء : ان الافراد تابعة للكليات ، لا أن الكلی تابع لها . فان مرادهم من الكلی فيما قالوا ، هذه الحقايق المرسلة ، منه ره .

بالجملة من جهة تقدّمه بالطّبع على الأخصّ .

قوله ، «وكثرة عند الخيال» الخ ١٢/١٠٣ .

أقول وجه ذلك أيضاً : من جهة سنخيّة الكثرة مع نشأة الخيال ، الّذى موطنه موطن التّفصيل و التّفريق ، و من ثمّ عدّ من عالم الذرّ عند أهل العرفان .

و من جهة أنّ مدركاته الصّور المقدّرة المشكّلة ، أوالمعانى المضافة إليها عندتسخير الوهم إيّاه :

و من جهة أنّه أوّل منازل نزول المفاهيم العامّة عن سماء الإطلاق و الوحدة إلى أرض التّقييد و الكثرة ، و أنّه موطن تكثرالواحد ، كما أنّ العقل موطن توحيد الكثير فتدبّر !

فی تَقسیمِ الوَحدة

قوله : « وبعبارة أخرى » الخ ۱۷/۱۰۳ .

الفرق بين التّعبيرَين : ظهور الثّانى فيما كان صحّة السّلب فيه ظاهرة من أقسام الواسطة فى العروض و الأوّل أعمّ منه ؛ و أنّه تصير النّسبة بينها و بين الواسطة فى الثّبوت التّباين ، بخلاف الاوّل كما قد مرّ شرحه .

قوله : « هى حقّ الوحدة » الخ ۳/۱۰۴ .

قد مرّ أنّ المصداق الحقيقىّ لكلّ مفهوم ، ما لايحتاج فى اتّصافه به إلى حيثيّة تقييديّة ولا تعليليّة ، بل لايحتاج إلى حيثيّة أصلاً ومثل هذا المصداق هو أحقّ مصاديقه فى صدقه عليها . و لمّا كانت الوحدة الصّرفة غير محتاجة فى انتزاع مفهوم الوحدة عنها إلى حيثيّة أصلاً كانت حقّ الوحدة ، وأيضاً قد مرّ سابقاً أنّ حقّ كلّ شىء مالايداخله غير ما كان من سنخ حقيقة ذلك الشّىء ، و يكون واجداً لجميع كمالاته و مراتبه وشؤونه و أغصانه و فنونه ، و من المعلوم أنّ الوحدة الصّرفة الوجوديّة ، بالنّسبة إلى الباقى من أقسام الوحدة ، كذلك ، و بالجملة ، لمّا كانت ممّا لاسبيل للبطلان والكثرة إليه ، وأنّها متّصفة بها دائماً و بها نيل كلّ ذى وحدة وحدته سمّى[1] بحقّ الوحدة .

قوله : « كالحقّ الواحد » الخ ۳/۱۰۴ .

فى الإتيان بالكاف التّمثيليّة ، إشارة إلى أنّ الوحدة الحقّة تصدق على غير الحقّ ، تعالى أيضاً لكن بالظّلّيّة والفيئيّة له ، تقدّست أسمائه . و ذلك ، مثل العقول والنّفوس الّتى لامهيّة لها عند الإشراقيّة « بلا مهيّة » الحقّ تعالى ، و من جهة كونها أضلال بحتة

۱- « سميت » ، خ ل .

و أفياء صرفة لوجوده ، تعالى .

قوله : « إمّا واحد بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة » الخ ۱۰۴/۴ـ۵ .

إن قلت : الواحد بالعموم بهذا المعنى يشمل الوحدة الحقّة أيضاً ، فكيف خصّه بالقسم الأوّل أى الوحدة الغير الحقّة ، وأيضاً عدّ نفس مفهوم الوحدة ، من أقسام الوحدة الغير الحقّة والواحد بالخصوص غير صحيح ، إذ ليس مفهومه[1] غير نفس الوحدة ، وليست الذّات مأخودة فيه ، و هو مفهوم كلّى عامّ من قبيل الواحد بالعموم ، لا الواحد بالخصوص.

قلت : مراده بالواحد بالعموم ما كان منحلّاً إلى الذّات و الصّفة عقلاً مع سعته و إحاطته و انبساط نوره وجوداً ، و هو بهذا المعنى لا يشمل الوحدة الحقّة الأصليّة ، بل الظّلّيّة أيضاً ، فكيف بالأصليّة ؟ فإنّ تلك الوحدة الحقّة التّامّة ، و إن كانت أصل الوحدات[2] و مبدء الوجودات ، إلّا أنّها لا يمكن أن تنحلّ إلى الذّات والصّفة ، وسعتها و إحاطتها بالكثَرات ليست من سنخ إحاطة سائر أقسام الواحد بالعموم ، مع أنّه يمكن أن يكون هذا التّقسيم على مذاق القائلين بأنّ حقيقة الحقّ ، تعالى ، هو الوجود بشرط لا ، و أنّ الإحاطة والسّعة صفة نوره الفعلى ، و انحصار نفى المهيّة بوجوده ، تعالى شأنه .

و جعل نفس المفهوم من أقسام الواحد بالخصوص ، و الوحدة الغير الحقّة ، من جهة أنّ المراد من الوحدة الحقّة ، ما تكون نفس الوحدة العينيّة ، و مفهوم الواحد ليس كذلك ، لأنّ كلّ مفهوم ، من حيث هو ليس إلّا هو . وكذا المراد من الواحد بالعموم ، ما يكون موضوع الوحدة فيه ، المعنى العامّ الشّامل ، و معلوم أنّ الوحدة ، الّتى هى مبدء الأعداد ، من جهة ما هو مبدء لها ، و من حيث ذاتها ، ليست كذلك ، وإن كان نفس مفهوم الوحدة والواحد ، بما هو كذلك ، من أقسام الواحد بالعموم . و بعبارة أخرى : المعدود من أقسام الواحد بالخصوص مفهوم الواحد ، لا مفهوم الوحدة ، من حيث تقابلها مع الكثرة ، أولا من حيث تقابلها المذكور ، و أيضاً المراد من الواحد بالعموم ، ما كان

۱ـ « مفهومها » ، خ ل .

۲ـ وهى وحدة محيطة بكل شىء ، منبسطة النور فى كل ذرة وفيىء ، منه ره .

موضوع الوحدة و معروضها فيه ، أمراً عامّاً ، وهذا لا يصدق على مبدء الأعداد ، كما لايخفى ، فتدبّر !

قوله : « فالذّات » الخ ١٠٤/١٥ .

إن قلت : قد ثبت فى مقرّ الحكمة : أنّ مداليل المشتقّات أمور بسيطة ، و أنّ الذّات غير مأخوذة فيها ، فكيف ذهب المصنّف هنا إلى أخذ الذّات فى مفهوم الواحد ؟

قلت : لامنافاة بين الأمرين ، لأنّ المراد من الأوّل أنّ مدلول المشتقّ مفهوم يمكن أن يصدق على البسيط والمركّب . و أنّه ليس بشرط شىء ، وغير مأخوذ ، بحيث لا يمكن أن يصدّق على البسائط . و هذا ممّا لا ينافى أن يكون بعض مصاديقه ممّا يكون منحلاّ إلى الذّات والصّفة ، و إلى شىء يتّصف بمبدء الاشتقاق ، كما لا يخفى .

قوله : « كحقيقة الوجود لابشرط » الخ ١٠٥/٣ .

يمكن أن يكون المراد منها النّفَس الرّحمانىّ ، و الفيض المنبسط ، أى الّلا بشرط القسمىّ ، والموجود المطلق ، المقيّد بالعموم والإطلاق الانبساطى ، بقرينة جعلها من أقسام الوحدة الغير الحقّة . فيكون المراد من الحقّة الحقّة الأصليّة ، و يكون قوله : « والوجود المنبسط » عطف تفسير لقوله : « و حقيقة الوجود » الخ .

ويمكن أن يكون التّمثيل أعمّ من الممثّل ، ويكون المراد من الّلا بشرط القسمىّ ، و المقسمىّ ، أعمّ من الاحاطىّ السّريانىّ الانبساطىّ ، و من الإحاطىّ المحض . أو يكون التّمثيل على مذاق المشهور ، فتدبّر !

قوله : « للإشارة إلى عدم الفرق » الخ ١٠٥/٦ .

أقول : أيضاً مبنىّ على بساطة مفهوم المشتقّات ، كما لايخفى .

قوله : « لايقبل القسمة » الخ ١٠٥/١٤ .

أى القسمة الوهميّة والفكّيّة ، وبالجملة القسمة المقداريّة . أمّا القسمة إلى الأجزاء العقليّة ، من الأجناس والفصول ، أو الماهيّة والوجود ، فليس بمسلّم عدمها فيها عند الجميع .

قوله : « يقبل أن يقتسما » الخ ١٠٥/١٦ .

أى قبولاً ، يجتمع القابل مع المقبول .

قوله : « **وليست هى مرادة** » الخ ٥/١٠٦ ،

أى ، القسمة الفكّيّة .

قوله : « **و واسطة فى العروض** » الخ ٦/١٠٦ .

أى ، لعروض الواحد بالنّوع ، لا الوحدة النوعيّة ، و قس عليه . قوله: « **وكذا الحيوان** » الخ .

قوله : « **فالوحدة للإنسان** » الخ ٩/١٠٦-١٠ .

أى ، الوحدة النوعيّة .

قوله : « **والواحد بالعرض** » الخ ١٦/١٠٦ .

فإنّ المراد بالأوّل ما يكون عرضيّا فى باب البرهان ، ومن الثّانى مايكون عرضيّا فى باب إيساغوجى .

قوله : « **تجانس** » الخ ١١/١٠٦ .

مثال التّجانس : الفرس والبقر والإنسان ، من كونها واحدة فى الحيوانيّة . ومثال التّماثل : زيد وعمرو و بكر ، من جهة كونهم واحداً فى الإنسانيّة . و مثال التّساوى : الخطوط والسّطوح المتساوية فى المقدار . ومثال التّشابه : الأمور المتشابهة فى اللّون ، السّواد والبياض ، أو الحرارة والبرودة و نحوها . و مثال التّناسب : الأمور الواحدة فى الإضافة ، والنّسبة ، مثل زيد و عمرو ، الواحدَين فى الأخوّة لبكر مثلاً . و مثال التّوازى : الخطوط المتساوية فى الموازات ، أو المسامتة مع خطّ واحد .

قوله : « **الّتى هى من العوارض الذّاتيّة** » الخ ١٧/١٠٦-١/١٠٧ .

أقول : و من هنا رجع الخيريّة و الاتّحاد والتّسانخ إلى الوجود ، الّذى هو عين الوحدة ، والشّرّ والتّناكر والتّباين إلى المهيّة ، الّتى هى منبع البَينونة العزليّة ، و مبدء الشّرور والأعدام والنّقائص . وصار وجود الواجب ، الّذى هو عين الوحدة الحقّة الحقيقيّة الصّرفة ، بنوره السّارى ، و فيضه الجارى فى الذّرارى ، عين كلّ وجود و مبدء كلّ

خير وجود . و قيل : عرفت‌الله بجمعه بين‌الأضداد ، و بالفارسيّة :

غيرتش غير در جهان نگذاشت زين سبب عين جمله أشيا شد

ولكن لمّا سبقت رحمته غضبه ، كان مآل الكلّ إلى الوحدة و الرّحمة ، و اضمحلّ حكم المهيّات ، و تلاشت قوالب الأعدام والأباطيل ، وصارت ذاهبة زاهقة .

قوله : « **قلت أوّلاً** » الخ ۶/۱۰۷ .

أقول : القول الفاصل ، والجواب القاطع القامع لعرق الشبهة وسلطان الوهم : أنّ مرجع جميع أنحاءالوحدة هوالاتّحاد فى‌الوجود ، حتّى‌الحمل الأوّلىّ الذّاتىّ ، لأنّ المهيّات والمفاهيم ، وجودات خاصّة علميّة ، كما مرّ وجهه تفصيلاً ، فراجع .

فی تقاسیم الحمل

قوله : «لاوجوداً فقط» الخ ۱۲/۱۰۷ .

إشارة إلى أنّ الإتّحاد فی المفهوم ملازم للاتّحاد فی‌الوجود ، بخلاف العکس . فإنّ الشّیئین اللّذین یحمل أحدهما على الآخر بالحمل الأوّلیّ ، متّحدان وجوداً أیضاً ، بخلاف المحمولین بالحمل الشّایع الصّناعی . وهذا مع ما سبقه[1]، من رجوع جهة الوحدة إلى الوجود ، من أدلّ الدّلائل على أصالته و اعتباریّة مقابله .

قوله : «کمغایرة الإجمال والتّفصیل» الخ ۱۳/۱۰۷ .

أقول : الإجمال والتّفصیل المفهومیّ آیة الرّتق والفتق الوجودیّ ، والجمع و الفرق الصّعودیّ والنّزولیّ .

قوله : «کملاحظة» الخ ۱٤/۱۰۷ .

أقول : و بالحقیقة مرجع الحمل إلى‌قضیّة سلبیّة ، بأنّ الشّیء لیس بفاقد لنفسه، أو إلى محمول مغایر للموضوع ، مثل قولک الإنسان غیرمباین لذاته . والفرق بین‌الأمرین ، أنّ الأوّل یمکن أن یکون فی قبال القول بتجویز اتّحاد المتبائنین ، أو القول بأنّ المهیّة، من حیث هی ، متّصفة بالموجودیّة ،کما هولازم‌القول بغناء المهیّات‌عن‌الجاعل،فتدبّر ! والثّانی فی‌قبال‌القائلین بکونها مجعولة بالجعل التّرکیبیّ بالذّات . وهذا المطلب من‌المطالب الکثیرة النّفع ، من جهة ابتناء نفی‌استناد الشّرور والأعدام إلى الحقّ ، تعالى ، بالذّات، علیه ، على مسلک المشّائین ، فتأمّل .

۱- أی : «مع ما سبق هذا» .

قوله: «و إن ليس وجد» الخ ١/١٠٨

أى، خارجاً و فى نفس الأمر.

قوله: «لكونه أوّلىّ الصّدق» الخ ٣/١٠٨.

و ذلك، لجريانه بين الشّىء ونفسه وذاته و ذاتيّاته، وكون وجدان الشّىء لنفسه وحده بديهيّاً، و سلب غيره عن ذاته أوّلىّ الصّدق، وإثباته لها أوّلى الكذب، لبداهة أنّ الشّىء ليس غيره، و أنّه هو.

قوله: «فأين أحدهما من الآخر» الخ ٦/١٠٨.

أى: أمّا بحسب المفهوم، فلا يصدق عليهما أنّهما متّحدان، بل يصدق فى حقّهما أين أحدهما من الآخر، أو لسانهما أين أحدهما من الآخر، لا الهوهويّة، أو المعنى. و أمّا مفهوماً و ذاتاً، فهما متباينان، ولا يمكن اتّحاد أحدهما مع الآخر.

قوله: «و وجه التّسمية ظاهر» الخ ٦/١٠٨.

و ذلك، لأنّه الشّايع فى العلوم و الصّناعات، من جهة أنّ بحثها عن العوارض الذّاتية لموضوعاتها. و معلوم أنّ حمل العارض على المعروض من هذا القبيل، و ظهرمن هذا، و قوله: «لاوجوداً فقطّ»، أنّ النّسبة بين الحملَين التّباين.

قوله: «و ذلك أى حمل المواطاة» الخ ٨/١٠٨-٩:

أقول: حمل المواطاة مأخوذة من واطأه، أى وافقه. و يقال، فى الاصطلاح، على المحمول الّذى لايحتاج فى حمله على الموضوع إلى اشتقاق مفهوم منه؛ أو وساطة كلمة «ذو». أوما هو بمعناها، و يحمل عليه من غير احتياج إلى ذلك. و هذا كحمل المفاهيم الجامدة، أو المشتقّة بعد اشتقاقها من المبادى، أو المفاهيم اللّابشرطيّة، أو المأخوذة مع مايصحّح حملها على الموضوعات، مثل الحيوان والجسم و الجوهر والنّاطق، أو ال«ذونطق» على الإنسان. و من الثّانى ما يحتاج فى حمله إلى ذلك، مثل حمل مبادى المشتقّات المحمولة، مثل النّطق والنّموّ والتّحجّر و نحوها عليه، و على الماء مثلاً.

وظهرمن هذا أنّ حمل المشتقّات، وما يتلو كلمة ذو و ما فى معناها، على الموضوعات،

من قبيل حمل المواطاة . و ذلك ، لعدم احتياجها فى حملها إلى الاشتقاق و وساطة ذو و ما فى معناها ، و حمل المبادى عليها[1] من قبيل الحمل بالاشتقاق .

و إنّما سمّى الأوّل بالمواطاة، لتوافق المحمول بتمامه مع الموضوع ، من دون احتياجه إلى شىء فى حمله أصلاً . و سمّى الآخر بالاشتقاق، لاحتياجه غالباً إلى اشتقاق مفهوم آخر منه و عدم جواز حمله بدون ذلك . و يسمّى أيضاً « ذوهو » ، نظراً إلى وساطة كلمة ذو فى حمله أحياناً . و بالجملة : سمّى بالاسمين، لأنّ مصحّح حمله أحد الأمرين . و فيه إشارة إلى أنّ المحمول بالحقيقة ، هو المبدء ، و أنّ وساطة الاشتقاق ، أو كلمة ذو . لتّصحيح الحمل ، و تحقّق اللّابشرطيّة ، الّتى هى معيار الحمل . و أنّ الفرق بين المبدء والمشتقّ والعرض والعرضىّ ، باللّابشرطيّة و بشرط اللّائيّة . وأنّ النّسبة بين الحملين بالتّباين أيضاً ، و أنّ النّسبه بين الحمل بالمواطاة ، والأوّلىّ الذّاتىّ ، بالعموم والخصوص المطلق، و بينه و بين الشّايع الصّناعىّ ، بالعموم والخصوص من وجه ، و بين الحمل بالاشتقاق، و « ذو هو » مع الأوّلىّ ، التّباين ، و بينه و بين الشّايع ، العموم و الخصوص المطلق .

قوله : « **تقسيم آخر** » الخ ١٠/١٠٨ .

وجه عدّ هذا تقسيماً آخر للحمل ظاهر . فإنّ مرجعه إلى صدق المحمول على الأفراد المحقّقة ، أو المقدّرة للموضوع . وكذا التّقسيم إلى البسيطة و المركّبة ، من جهة أنّ مرجع الأولى إلى حمل المحمول الخاصّ ، الّذى هو الوجود على الموضوع ، و مرجع الثّانية أيضاً إلى حمل محمول ليس بوجود الشّىء عليه . و وجه عدّه من أقسام الهَليّة ، من جهة أنّه يسئل عن كلّ واحد من القسمين بهل ، مثل أنّه يقال هل الإنسان موجود، و هل هو ضاحك ، أو هل شريك البارى ممتنع إلى غير ذلك .

قوله : « **كلّ ما لو تقرّر صدق عليه** » الخ ٣/١٠٩ .

إن قلت : معنى تقرّر الشّىء تحقّقه عيناً . فلو تحقّق شىء فكيف يمكن أن يصدق عليه المعدوم مطلقاً ، أو شريك البارى . فإنّ الأوّل بل الثّانى أيضاً فى حكم اجتماع

١- أى : « على الموضوعات » .

النقيضين ، إذ مع فرض تحقّقه يكون من أفراد الموجود و مخلوق البارى ، لا من أفراد المعدوم المطلق ، و شريك البارى . فلا يكون محموله حينئذ ، إلّا أنّه يخبر عنه ، أو أنّه ممكن و نحو ذلك .

قلت: معنى ما أفاده ليس أنّه ، لوقدّر تحقّق شىء فى الخارج ، و يكون مصداقاً لواحد من المفهومين فى نفس الأمر مع تحقّقه الخارجىّ ، فهوكذا . بل المراد أنّه لوقدّر لهذين المفهومين أفراد محقّقة فى موطن التّقدير والفرض . فهى محكومة بكذا ، فتأمّل ! أو المعنى : كـّما تقرّر و صدق عليه كذا ، بالفرض الممتنع المُحال ، فهوكذا ، ولاضيرفى ذلك . لأنّ اجتماع الوجود مع العدم ، بحسب الفرض ، ممكن ، ولوكان المفروض محالاً واقعاً . ولو جعل الفرض مُحالاً أيضاً ، فلا ضير فيه أصلاً . لأنّ المقصود عليه ، أنّه ، لو قدّرنا أنّه ، يمكن هذا الفرض و تحقّق بحسبه الأفراد والمصاديق لكذا ، كان كذا . و يمكن أن يجاب عنه بمثل ما أجيب عن شبهة المجهول المطلق ، و يقال : إنّ الحمل والإثبات ، المتفرّع على الثّبوت ، من جهة تقدير الوجود ، و كون الثّابت الامتناع من جهة أنّ المفروض فرد المعدوم .

إن قلت : قد أجيب بأنّ الموضوع ما هو ، بالحمل الأوّلى ، معدوم مطلقاً ، أو شريك البارى ، وكونه كذلك ، إنّما هو بحسب الواقع ونفس الأمر ، فأىّ حاجة إلى الفرض والتّقدير ؟

قلت: الاحتياج إليه من جهة أنّ المعتبر فى جانب الموضوع هو الأفراد والمصاديق ، وهى غير متحقّقة لهذه المفاهيم ، واقعاً ، فيحتاج إلى تقديرها فرضاً ، ليصدق الحكم و القضيّه واقعاً ، من جهة أنّ صدق الشّرطيّة غير متوقّف على صدق الطّرفين ، فتدبّر !

قوله : « **و هذا طريقة صدر المتألّهين** » الخ ١٣/١٠٩ .

قد سبقه فى ذلك بعض آخر ، لكن لمّا كان من القائلين بأصالة المهيّة ، ولايتمشّى هذا الجواب على أصالتها ، خصّه ، قدّه ، بذلك .

قوله : « **و ربّما بُدّل** » الخ ١٤/١٠٩-١٥ .

هذا الجواب ليس بجواب حقيقة عن الإشكال ، بل إنكار للقاعدة و تبديل لها بقاعدة أخرى ، مع قضاء ضرورة العقل بالأولى ، حيث أنّه لو ثبت المثبت له بالثّابت لم يكن المثبت له بالحقيقة ، فتبصّر !

قوله : « **مع أنّ الأحكام العقليّة** » الخ ۲/۱۱۰ .

إشارة إلى بطلان هذا القول .

قوله : « **بل مناط** » الخ ۶/۱۱۰ .

إن قلت : الحكم باتّحاد مفهوم الموجود مع المهيّة ، أيضاً ، حكم بثبوت شيء لشيء .

قلت : ليس الأمر عنده كذلك ، بل حكم بفناء شيء واندكاكه فى شيء آخر . و معلوم أنّ مثل ذلك الشّيء ، بالنّسبة إلى الآخر ، ليس بشيء .

قوله : « **ولكن أين البيضاء** » الخ ۱۴/۱۱۰ .

إشارة إلى بطلان هذه الطريقة ، و وجهه ما أشار إليه فى الحاشية . مع أنّ الأدلّه الدّالّة على أصالة الوجود واعتباريّة المهيّة ، كافية فى إبطالها ، فتبصّر !

فِی التَّقابُلِ وأَقسامِهِ

قوله : « **قدكان من غيريّة تقابل** » الخ ١٦/١١٠ :

عدّ التّقابل من أقسام الغيريّة واضح الوجه، حيث أنّ التّقابل لا يجتمع مع الاتّحاد والهوهويّة . و هيهنا نكتة يجب أن ينبّه عليها و هو[1] أنّ التّقابل و التّناكر بين المتقابلات والمتناكرات ، إنّما هو بحسب الوجود الخارجيّ دون الوجود الذّهنيّ ، حيث أنّه[2] مجمع الأضداد ، و موطن المتقابلات والأنداد ، كما مرّ شرحه فى الوجود الذّهنيّ ، فراجع !

١- « وهى » ، خ ل .

٢- اى : « حيث أن الوجود الذهنى » .

فى العِلَّةِ وَالمَعْلولِ

قوله : « **الفريدة السّابعة** » الخ ١٥/١١٢ .

هذه الفريدة بمنزلة باب النّهايات فى السّفر الأوّل ، من الأسفار الأربعة للسّالكين إلى‌الله ، تعالى . و هو من أهمّ مباحث هذا الفنّ ، من جهة ابتناء غالب مباحث الفنّ الرّبوبىّ عليه .

قوله : « **فى التّعريف** » الخ ١٥/١١٢ .

مراده من التّعريف التّعريف الاسمىّ، حيث أنّ مفهوم العلّة و المعلول من المفاهيم، الّتى ترتسم فى النّفس ارتساماً أوّليّاً ، ولاتحتاج إلى التّعريف الحقيقىّ . فماأورد على تعريف مطلق العلّة والمعلول و أقسامهما فى كتب القوم ليس فى محلّه .

قوله : « **صدوراً** » الخ ١٦/١١٢ .

إشارة إلى العلّة الفاعليّة والغائيّة ، وقوله : « قواماً » إشارة إلى المادّيّة والصّوريّة .

قوله : « **الضّمير** » الخ ١٧/١١٢ .

أى : تذكير الضّمير باعتبار أنّ المرجع ليس لفظة العلّة ، بل كلمة الموصول الّذى يجوز تذكير الضّمير ، الرّاجع إليه باعتبار لفظه .

قوله : « **التّمامى** » الخ ٤/١١٣ .

أى : علّة الوجود اثنتان : إحديهما العلّة الفاعليّة ، والأخرى الغائيّة ، الّتى تسمّى بالتّماميّة من جهة أنّ تمام الفعل و كما له بها .

قوله : « **للتّنويع** » ٦/١١٣ .

أى : لا للتّرديد والإبهام .

قوله : « **والثّانى إمّا أن يلائم** » الخ ٩/١١٣ .

فالفاعل بالطّبع ، له قيدان : أحدهما عدم العلم ، والثّانى ملائمة الفعل لذات الفاعل. والأمر الثّانى حاصل لكلّ فاعل ، سوى الفاعل بالقسر مطلقاً ، والفاعل بالجبر غالباً: «قل كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِه »[1].

قوله : « **إجمالاً لا غير** » الخ ١٢/١١٣ .

هذا العلم الإجمالىّ غير الإجمالىّ فى عين الكشف التّفصيلىّ ، و إن اشتركا فى أنّ الإجمال المذكور فيهما بمعنى البساطة الوجوديّة ، لا الإبهام والاندماج المفهومىّ .

قوله : « **فامّا يقرن علمه بالدّاعى الزّائد** » الخ ١٣/١١٣ .

سواء رجع إلى الفاعل أو إلى غيره ، كما زعمه المتكلّمون، من أنّ الحقّ فاعل بالقصد ، وله داعٍ زائد فى فعله ، لكنّه لا يرجع إلى ذاته ، بل إلى غيره من معاليله . و المراد من الدّاعى الزّائد فى مقابل الدّاعى ، الّذى يكون عين ذات الفاعل ، كما سيجيىء شرحه . و قيل : إنّ الدّاعى لا يكون إلّا زائداً ، و فيه تأمّلٌ :

قوله : « **بل يكون نفس العلم** » الخ ١٤/١١٣ .

و هذا بخلاف الفاعل بالقصد ، فإنّه بدون الدّاعى لايصير فاعلاً للفعل. فالفاعل فيه بالحقيقة ، الدّاعى لانفس الفاعل .

قوله : « **بالفعل زائداً** » الخ ١٥/١١٣ .

قيّده به ، لأنّ علم الحقّ بالصّور الحاصلة فى ذاته ، تعالى ، عندهم حاصل من العلم بذاته ، الّذى هو عين ذاته .

قوله : « **مصاحب إرادة** » الخ ٩/١١٤ .

أى : أعمّ من أن تكون الإرادة عين الذّات ، أو زائدة عليها ، ولكن مع زيادة الدّاعى .

١ـ الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

قوله : « **بالرّضا قصد** » الخ ۴/۱۱۴ .

التّسمية بالرّضا ، من جهة أنّ العلم عين الفعل ، الّذى هو عين رضا ، الفاعل به ، من باب « من أحبّ شيئاً فقد أحبّ آثاره » ، وكون « أثرالشّىء مرضىّ ذاته » .

قوله : « **منشاء** » الخ ۱۲/۱۱۴ .

أى : لا تبعاً له فى الظّهور ، و إن كان تابعاً له فى الأحكام ، كما سيجيىء شرحه . و بالجملة : ليس كعلومنا المنتزعة عن الأشياء المتأخّرة عنها .

قوله : « **عناية فمن** » الخ ۱۲/۱۱۴ .

إنّما سمّى ذلك العلم بالعناية ، لأنّها بمعنى الرّحمة والتّوجّه . و لمّا كان الفاعل بهذا النّحو من الفاعليّة ، لا داعى زائداً له فى فعله ، بل نفس علمه بصلاح الفعل منشاء لإيجاد المعلول ، فكان إيجاده بمحض العناية والشّفقة بالمعاليل .

قوله : « **فسم تجليّاً** » الخ ۱۳/۱۱۴ .

وجه التّسمية بذلك ، أنّ منشاء صدور الفعل عن ذاك الفاعل ، كونه متجلّياً فى ذاته على ذاته ، وظاهراً بذاته على ذاته . و بالجملة: ظهوره بذاته على ذاته ، مبدء ظهوره بصور أسمائه و صفاته علماً و عيناً ، فهو متجل ّ فى كل ّ شىء بصريح[۱] تجلّيه فى ذاته .

قوله : « **إلّا أنّه زائد** » الخ ۳/۱۱۵.

أى : بما هو معلوم ، لا بما هو علم ، فإنّه من هذه الجهة عين الذّات ، فلا يردّ أنّ هذا قول ٌ بزيادة صفاته ، تعالى ، على ذاته ، و مؤيّد لما ذهب إليه الأشاعرة ، من القول بالقدماء الثّمانية ، و دافع للتّشنيع عليهم عنهم .

قوله : « **إرادة طبع** » الخ ۴/۱۱۵ .

لا اختصاص لهذا بالنّفس ، بل يجرى فى العقول الكلّيّة ، والنّفوس المرسلة الفلكيّة ، بل كل ٌّ لا يكون إلّا بالآلات .

۱- من الصرح بمعنى الخالص من كل شىء .

فِى أَنَّ جَمِيعَ أَصنافِ الفَاعِلِ الثَّمانيةِ مُتحققَةٌ فى النّفسِ الإنسانيّة

قوله : « وهى فعلتها » الخ ١٢/١١٦ .

الواو حاليّة ، يعنى والحال أنّ النّفس فعلت تلك القوى ، واستعملتها ، من حيث وجوداتها الجزئيّة ، فيجب أن تعلمها جزئيّة .

فإن قلت : أىّ محذور فى أن يكون العلم بالصّور الكلّيّة والاستعمال والإيجاد جزئياً ، كما فى علم الحقّ بالأشياء عند النّافين لعلمه ، تعالى ، بالجزئيّات .

قلت : القائلون بهذا القول لاينفون علم الحقّ بالجزئيّات ، بل يقولون : أنّ علمه بها على نحو الكلّىّ ، أى : بنحو لايتغيّر ولا يتبدّل . مع أنّ القياس مع الفارق ، حيث أنّ إيجاده ، تعالى ، للموجودات المادّيّة بالواسطة ، و استعمال النّفس لها من دون واسطة ، كما هو الظّاهر الواضح .

قوله : « وأمّا فى ذواتها » الخ ١١٦/١٢-١٣ .

أى : انتقاش صور تلك القوى فى ذاتها ، إنّما هو باستعمال النّفس إيّاها . فلابدّ من علم آخر بهذا الفعل ، والاستعمال ، و ما به الاستعمال . و هو أيضاً يحتاج إلى صورة أخرى ، لأنّ المفروض احتياج الإدراك مطلقاً إلى الصّورة ، فيتضاعف الصّور . وأيضاً ، إن كانت الاستعمالات المذكورة صادرة عنها بذاتها ، فيلزم استقلالها بذاتها ، و إن كانت باستعمال النّفس إيّاها ، فيلزم ما ذكرناه .

قوله : « وأيضاً كيف تكون » الخ ١٤/١١٦ .

و ذلك ، لأنّ حصول صور تلك القوى فى ذاتها مستلزم بعلمها بذاتها ، إذليس

الإدراك ، إلّا حصول نوع من الوجود الإدراكىّ النّورىّ للمدرك .

قوله : « **وهى جسمانيّة** » الخ ١٤/١١٦ .

إشارة إلى حصول موانع من الإدراك فيها : أحدها كونها جسميّة ، بناء على ما حقّقه صدر المتألّهين ، من أنّ الموجودات الجسمانيّة ، بما هى جسمانيّة ، غير معلومة بالذّات للمبادى المجرّدة . و الآخر كونها قائمة بغيرها ، لأنّ كلّ مدرك لذاته يجب أن يكون قائماً بذاته ، كما سيجيىء برهانه .

قوله : « **مع أنّه ينقل الكلام إليها** » الخ ١٥/١١٦ .

أى : إنّ استعمال تلك القوى الثّانية ، فى إدراك القوى الأولى ، نوع من الاستعمال ، محتاج إلى علم النّفس بها ، و هكذا ، فيتضاعف الآلات إلى ما لانهاية له .

قوله : « **فلانّها** » الخ ١٦/١١٦ .

اى : لمّا كانت هى بسيطة الحقيقة ، و كلّ ما كانت كذلك ، فهى كلّ الأشياء و تمامها ، فهى جامعة الخ .

قوله : « **فتعلم من ذاتها** » الخ ١٧/١١٦ .

أى : من جهة قيامها بذاتها ، و علمها بها بالعلم البسيط الجمعىّ الكمالىّ .

قوله : « **و إن لم يكن لها العلم** » الخ ١/١١٧ .

دفع لما يتوهّم ، من أنّها ، إن كانت عالمة بتلك الأشياء من عين علمها بذاتها ، فيجب أن تكون عالمة بهذا العلم ، و أن لايخفى ، عنها تفاصيلها ، مع أنّها تحتاج فى ذلك إلى تعلّم علوم كثيرة من علم التّشريح و غيره ، مع خفاء أكثر ما وُدّع فيها من الأسرار ، عنها ، مع تحصيل تلك العلوم . فأجاب بأنّ شرط الإدراك التّركيبىّ الحضور التّامّ الكامل ، فإنّ العلم الحصولىّ ، كالحضورىّ ، رفيع الدّرجات ، ذو مراتب متفاوتة ، وحضور النّفس مع ذاتها ، مادام يشغلها شأن عن شأن ، وفى هذه « الْقَرْيَةِ الظّالِمِ أَهْلُها »[١] ، ليس بحضور تامّ كامل . فلذلك ليس لها علم بذاك الإدراك و الحضور ، إلّا بعد نيلها بمقام

١- النسا : (٤) ، ٧٥ .

العقل بالمستفاد ، و مقام « لا يشغلها شأنٌ عن شأن » ، و يحصل لها التّشبّه بالمبدء الأعلى، فى الحضور الجمعىّ الكمالىّ ، والعلم التّمامىّ ، الّذى « لا يغادرُ صَغيرَةً ولا كَبيرَةَ ، إلّا أحصٰاها » [١].

قوله : « كالصّحّة » الخ ٦/١١٧ .

أختيار هذا الفعل من أفعال النّفس ، من جهة أنّه سبب كمال جميع الأفعال ، وظنّ أنّ المبادى الأمريّة فاعلة لها من دون وساطة النّفس . فأراد ذبّ هذا الحسبان بهذا المثال.

قوله : « كإفادة الحرارة » الخ ١٠/١١٧ .

قيل : إنّها هى الحرارة الأسطقسيّة . و قيل : إنّها نار إلٰهيّة مفاضة مع إفاضة النّفس . و قيل : إنّها من جوهر السّماويّات و مفاضة منها . و قيل : إنّها مفاضة من النّفس ، و اختاره ، قدّه ، كما سيأتى فى محلّه . و هذا لا ينا فى صدور الكلّ من الله ، كما قال ، عزّ من قائل : « اَللهُ يَتَوَفَّى الأنفُسَ » [٢] مع قوله ، تعالى : « قُلْ يَتَوَفّاكُمْ مَلَكُ المَوْتِ الَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ » [٣] .

قوله : « حيث أنّها » الخ ١٣/١١٧ .

تعليل لقوله : « مع علوّها لما دنت » . أى : لجمعها بين العلوّ والدنوّ ، وظهورها بالتّنزيه والتّشبيه . و بالجملة . جمعها بين الأضداد كباريها و خالقها .

قوله : « من الأسماء » الخ ١٤/١١٧ .

أى : من الأسماء الإلهيّة ، لقوله ، تقدّست أسمائه ، « وَ عَلَّمَ آدَمَ الأسْمَاء» [٤].

قوله : « فهى عالية » الخ ١٤/١١٧ .

١ـ الكهف (١٨) ، ٤٩ .

٢ـ الزمر (٣٩) ، ٤٢ .

٣ـ السجده (٣٢) ، ١١ .

٤ـ البقرة (٢) ، ٣١ .

أى : فى عين كونها عالية دانية ، أيضاً، لكونها آية التّوحيد الإلهىّ فى مقامى الجمع والفرق ، والوحدة فى الكثرة ، والكثرة فى الوحدة .

قوله : « **نسبتها** » الخ ۱۵/۱۱۷ .

أى : كما أنّ الحركة التّوسطيّة راسمة للحركة القطعيّة ، و أنّها باطنها و أصلها، كذلك النّفس بالنّسبة إلى ما ذكر .

قوله : « **قد سخّرت** » الخ ۱۶/۱۱۷ .

إشارة إلى الفاعل بالتّسخير .

قوله : « **بماهم إلهيّون** » الخ ۱/۱۱۸ .

احتراز عن الحكيم الإلهىّ ، يتكلّم فى الطّبيعى ، فإنّه يوافق الطّبيعيّين فى إطلاق الفاعل على معطِ التّحرّك .

قوله : « **مهيّة** » الخ ۳/۱۱۸ .

إشارة إلى مجعوليّة جميع هذه الأمور ، و مسبوقيّتها باللّيس البحت ، إلّا أنّ بعضها مجعول بالذّات ، و بعضها بالعرض . فثبت أن لا مؤثّر فى الوجود ، إلّا الله . إذليس لما بالقوّة ، أى الممكن مدخليّة فى إفادة الوجود ، أصلاً ، فبيده مقاليد الأمور ، وإليه يرجع الأمر كلّه . لأنّ الصّورة و الفصل و الغاية متّحدتان ، كما أنّ المادّة و الجنس متّحدان أيضاً . فإفاضة الصّورة عين إفاضة الغاية والفصل ، و إفاضة المادّة عين إفاضة الجنس.

قوله : « **بل إنّما حرّك** » الخ ۵/۱۱۸ .

إشارة إلى أنّ المُحرّك الجوهرىّ ، أيضاً ، هو الفاعل ، أى الحقّ ، تعالى شأنه . فإنّه محرّك المادّة من فعليّة إلى أخرى . و لكنّ الفاعل الطّبيعىّ ، الّذى هو العلّة الإعداديّة ، يحركّها من حال إلى حال ، و هو من الشّأنيّة البعيدة إلى القريبة .

قوله : « **النجّار فاعل للسّرير** » الخ ۶/۱۱۸ .

مع أنّه بالنحت وغيره يحرّك الأخشاب و يهيّئها لقبول صورة السّرير ، وإفاضتها

عليها . والمفيض للصّورة ليس ،إلّا الحقّ ، و ما من صقعه و وجهه .

قوله : « أفرأيتم » الخ ٨/١١٨ .

فإنّ فى التّعبير بقوله ، تقدّست أسمائه : « ما تُمْنُون » [1] أى تحرّكون المنى من أوعية إلى أخرى . إشعار بما ذكر من أنّ الفاعل الطّبيعىّ هو المحرّك للمادّة ،فتدبّر !

١ـ الواقعه (٥٦) ، ٥٨ .

فى البَحثِ عَنِ الغايَةِ

قوله : فى الحاشية : « و **هذا أيضاً من أفضل أجزاء الحكمة** » الخ ١١٨ .

وجهه واضح ، حيث أنّ إبطال الغايات فى الحقيقة تعطيل للعالم عن المبدء الإلهىّ ، بل الطّبيعىّ ، كما لا يخفى.

و أمّا قوله : « **سيّما إن حقّقت** » الخ ١١٨ .

فوجهه أنّ الوصول إلى الغايات ، لوكان بنحو التّحوّل ، يصير مآل الكلّ إلى الله و ملكوته الأسنى[١] ، كما هو المحقّق لمن أتقن الأصول السّالفة.

قوله : « **و كلّ شىء** » الخ ١١٨/١٠ .

إلّا أنّ الغاية أعمّ من أن تكون عين ذات الفاعل ، أو زائدة عليه .

والفرق بين الغاية والغرض ، والعلّة الغائيّة والفائدة والمنفعة ، ذكرناه فى المباحث السّالفة مفصّلاً . وكان من الفروق الفرق الّذى أشير إليه من أنّ ما يصير باعثاً لفاعليّة الفاعل يسمّى ، باعتبار وجوده فى علم الفاعل ، وصيروريّته سبباً لإيجاده الفعل ، علّة غائيّة ؛ و من هنا قيل : أوّل البغية آخر الدرك . و باعتبار أنّه ينتهى إليه الفعل ، و يتحوّل إليه العمل ، طولاً له و عرضاً ، يسمّى غاية ونهاية . و باعتبار أنّه يفعل الفاعل لأجله ، يسمّى بالغرض . ومن حيث ترتّبه على الفعل ، يسمّى بالفائدة . ومن حيث أنّه يعود إلى العامل ، أو إلى غيره ، يسمّى بالمنفعة والعائدة . وقد يجعل المنفعة ، و الفائدة ، و العائدة أعمّ من الغاية ، والغرض ، والعلّة الغائيّة ، بجعلها كلّ ما يترتب على الفعل و العمل ، و يعودان إليه ، سوأ كان لأجله الفعل ، و باعثاً على الفاعليّة ، أم لا . و قد ذكرنا تفصيل ذلك ،

و فروقاً أُخرى ، فراجع .

قوله : «والشّعور» الخ ١٢/١١٨ :

الواو حالية ، والشّعور يطلق غالباً على الإدراك ، الّذى يمكن سبقه بالعدم ، وبعبارة أخرى ، على الالتفات والتّوجّه لمن يمكن فى حقّه ، ولو بالإمكان الذّاتىّ ، عدمُ الالتفات والتّوجّه ؛ و بهذا المعنى لا يطلق على الحقّ . و قد يطلق على الإدراك بالمشاعر ، و بهذا المعنى غير مطلق عليه[1] أيضاً ، و قد يطلق على مطلق الإدراك ، و عليه يطلق عليه ، تعالى ، أيضاً . فعلى الأوّلين ، إطلاقه على الحقّ بالتّغليب .

قوله : «والقسر» الخ ١٢/١١٨ .

كأنّه دفع لسئوال . مقدّر ، و هو : أنّ ما أفدتم ، من أنّ لكلّ شىء غاية ، وأنّه مستتبع لغايته و واصل إليها ؛ مخالف لما نشاهد من مقسوريّة بعض الأشياء ، و حرمانه عن النّيل إلى غايته . فأجاب بأنّ القسر لايكون دائماً .

قوله : «إذ مقتضى» الخ ١٣/١١٨ .

لأنّ العلم العنائىّ بالنّظام الأحسن متعلّق بصلاح النّظام ، على أكمل ما ينبغى و يكون . و معلوم أنّ صلاح كلّ شىء ، بحسب هذا النّظام ، وصوله بغايته وتحوّله إليها . فيجب ، بحسب مقتضى العناية ، إيصاله إليها . وإلّا فعدم الإيصال : إمّا لكونه على خلاف المصلحة ، و قد فرض أنّه على طبقها ، و إمّا لعدم قدرة المبدء أو نقصانها[2] ، أو بخله و إمساكه عن الإفاضة والجود ، والكلّ محال .

ثمّ إن هنا نكتة يجب أن يتفطّن بها ، و هى : أنّ إيصال كلّ شىء إلى غايته ، هل هو بحسب الغاية المطلوبة ، والمصلحة المنظورة ، من حيث نظام الكلّ ، أو يعمّه و نظام الجزء ؟ والمستفاد ، ممّا أفادوه فى زُبُرهم ، أنّ ذلك إنّما هو بحسب نظام الكلّ لا بحسب نظام الجزء . فإنّ الواجب فى العناية رعاية هذا النّظام العجيب والتّرتيب الغريب ، لانظام

١- أى : « على الحق » .

٢- أى : « نقصان قدرة المبدء » .

الأسباب والمسبّبات الجزئيّة ، لعدم إمكان رعايتها دائماً . إذقدتكون المصلحة ، بحسب نظام الكلّ على خلاف مقتضى نظام الجزء :

مثلاً : كمال الشّجر المثمر ، القابل لأن يثمر ، بالأثمار بحسب نظام الجزء ، يقتضى النّيل إلى كماله المترقّب وهو الأثمار ، وعدم مصادفة البرد الشّديد ، المفسد لتهيّوئه وكماله له . ولكنّ النّظام الأكمل الأتقن الأحسن يقتضى وجود ذاك البرد ومصادفته معه. فلذلك يراعى فى مقتضى العناية ذاك النّظام ، لا النّظام الجزئىّ ، لعدم إمكان رعاية النّظامين والمصلحتين . ولكنّ النّظر الدّقيق العرفانىّ يعطى تطابق النّظامين والصّلاحين دائماً ، من جهة أنّ كلّ شىء مظهر لاسم خاصّ من أسماء الحقّ ، وأنّه مربّى ذاك الشّىء والمؤثّر فيه حقيقة . وأنّ غايته ، بحسب نظام الجزء والكلّ ، إيصاله إلى كمال مظهريّة ذاك الاسم ، وما يقتضى فيه ، من التّأثيرات والتّحويلات . ومن هنا ورد من الصّادع للشّرع الإلهىّ : «إعملوا كلّ ميسّر لما خلق لأجله» . فمايرى من مقسوريّة بعض الأشياء ، فهى المرائى فى النّظر الظّاهر ، وإلّا فهى فى الحقيقة نيل بكماله المترقّب ، فى عين ما يرى مقسوراً ظاهراً ، فهذا النّظر لا قسر أصلاً ، لادائماً ، ولا بحسب الأكثر والأقلّ . ولكن فهم هذا بعيد عن مذاق المحجوبين ، فتدبّر !

ثمّ إنّ قوله : ولا بأكثرىّ ، يمكن أن يراد به بحسب الأفراد الأكثرىّ ، بحسب الأزمان . وما ورد من خلود أهل النّار ليس نقضاً لهذا ، لما قلنا من طريق العرفاء ، ولما تحقّق فى محلّه ، من الحركة الجوهريّة واتّحاد العاقل بالمعقول ، فتدبّر !

قوله : « **من أعلى مراتب العلم** » الخ ۱۱۸/۱۷ :

بناءً على كون العلم العنائىّ فى مقام رؤية المفصّل مجملاً . وإلّا ، فلوجعل فى مقام رؤية المفصّل مفصّلاً ، فأعلى مراتب العلم الأوّل . ويمكن أن يكون الإتيان بكلمة من للاشارة إلى هذه النّكتة . أو أن يكون المراد العلوّ النّسبىّ بالنّسبة إلى العلوم الإمكانيّة ، أو يراد أنّه أعلى مراتب العلم التّفصيلىّ ، أى رؤية المفصّل مفصّلاً ، فتدبّر . وبالجملة : هذا العلم هو أتمّ أنحاء العلوم ، من جهة إحاطته بكلّ صغير وكبير ، وكونه واجباً ، وفى

عین ذلک محتوٍ لحقایق الممکنات و ذوارف الآیات .

قوله : « و ذانک » الخ ۱/۱۱۹ .

أی : لا القسر الأقلیّ المنقطع الغیر الدّائم. فإنّ ترک الخیر الکثیر، لأجل شرّ قلیل، شرّ کثیر. من جهة أنّ رعایة مصلحة النّظام الأحسن الأتقن الکلّی مقتضیة لوجود تلک الشّرور الطفیفة . والقسر الأقلیّ ، المنحسم المنقطع العروق والأغصان ، بالعرض، من جهة توقّف إیصال الخیرات الکثیرة علیها ، کذلک ، فتدبّر !

قوله : « علّة فاعل » الخ ۲/۱۱۹ .

بطریق الإضافة . أی : الغایة علّة فاعلیّة الفاعل بما هیّتها ، و معلولة له بإنیّتها . و إنّما جعلها علّة لنفس الفاعل ، مع أنّها علّة لصفته الّتی هی الفاعلیّة : إمّا من جهة أنّ المراد علیّتها له ، من حیث کونه فاعلاً ، لا من حیث الذّات ، و إمّا من جهة أنّ فاعلیّة الفاعل الحقیقیّ ، الّذی هو المستحقّ لإطلاق اسم الفاعل علیه ، عین ذاته ، و إلّا لزم الخلف ، أو الدّور والتّسلسل .

والمقصود من هذا الکلام دفع الدّور المتوهّم فی المقام ، من جهة أنّ الفاعل ، من حیث أنّه فاعلٌ ، علّة للفعل ، والغایة علّة لصیرورته فاعلاً . فهی[1] علّة للفعل، والفعل أیضاً علّة للغایة ، فی وجودها ، إذ لو لم یتحقّق الفعل ، لم تتحقّق الغایة .

و یمکن أن یجعل الدّور والتّوقّف من طرفی الفاعل والغایة ، من جهة أنّ الفاعل، من جهة فاعلیّته ، معلول للغایة ، وحدیث العلّیّة والمعلولیّة فیه من قبیل أنیاب الأغوال. والمعلول المتحرّک بالذّات ، والّذی له حالة مترقّبة ، یکون بوجوده النّازل علّة إعدادیّة لها ، لا إیجادیّة ، فتدبّر ! وهی بوجودها الشّامخ کمال له . ولو سئلت الحقّ ، فالغایة فی الجمیع عین ذات الفاعل. فإن الرّیّان ذهناً یصیر ریّاناً خارجاً، سیّما علی اتّحاد العاقل بالمعقول . وهی بحسب وجودها النّفسیّ ، علّة للفعل ومتقدّمة علیه، وبوجودها الرّابطیّ و ظهورها الخارجیّ الانبساطیّ متأخّره عن الفعل ، ومتفرّعة علیه، کما قیل: « أنت مرآت

۱ـ أی : « الغایة » .

أحوالك» . وقيل أيضاً: الظّهور والإيجاد للوجوب والوجود ، والحكم والأثر للمهيّات فى كلّ ما له وجود عينىّ. و يعلم من هذا أجوبة أخرى عن الإشكال ، فتبصّر ، و هذا بوجه، معنى ما أفاده فى الحاشية ، من أنّ التّرقيات والمعارج دَوريّة ، والطّالب والمطلوب لها وحدة مّا .

فی رفع شکوكٍ عن الغایة

قوله : « والطّبایع » الخ ۵/۱۱۹ .

قیل: أی الفعل ، الّذی یکون مبدئه القریب ، التّخیّل مع طبع مثل حرکة النّفس[1]، لا مطلق الطّبایع . فإنّ لها غایات علی قولهم فی أفعالها ، بمعنی ما ینتهی إلیه حرکاتها . ولو جعلنا المراد من الغایة ما یتوخّاه و یقصده الفاعل فی فعله[2]، فیصحّ التّعمیم بالنّسبة إلی الطّبایع مطلقاً .

قوله : « العاملة » الخ ۱۰/۱۱۹ .

سیجیء بیان مراتب الفواعل ، والمبادی القریبة والبعیدة والأبعد، للأفعال الحیوانیّة، و بعض الأفاعیل الإنسانیّة ، الّتی هی الجنود المجنّدة ، والقوی العمّالة والعلّامة لها ، فانتظر .

قوله : « کما من خیّر » الخ ۱۱/۱۱۹ .

و السّرّ فی هذا الانضجار عدم التّکرار فی التّجلّی ، و مظهریّة الإنسان للتّشأّن الإلهیّ ، فی کلّ یومٍ أو آنٍ ، بشأنٍ جدید ، وعدم ظهور آثار المؤثّرات عند دوامها علی حال واحد ، و شأن فارد .

قوله : « أیضاً » الخ ۱۳/۱۱۹ .

أی ، کما أنّه غایة للمباشرة .

۱ـ « التنفس » ، خ ل .

۲ـ أی : « ما لاجله الحرکة ، کما هوالظاهر » منه ره .

قوله: «**فغاية لقوّة**» الخ ١١٩/١٤-١٥ .

إن قلت : جعْل غايات الطّبايع دائميّة الحصول، مخالف لما ساق إليه البرهان، بل و للضّرورة والعيان، لما نرى من عدم وصول بعض الطّبايع إلى غاياتها، بهذاالمعنى أيضاً . فإنّ الحجر المتحرّك إلى المركز قد لا يصل إليه، لقسر القاسر، وهكذا فى غيره .

قلت : نفى الغاية عن الفعل شىء، وعدم وصوله إلى غايته شىء آخر، كما سنشير إليه . مع أنّه، قدبيّن: أنّ القسر أيضاً ليس بأكثرىّ، ولا دائمىّ، وأنّه ينحسم وينقطع .

قوله: «**والطّبيعة، كأنّها قوّة**» الخ ١١٩/١٦ .

فيكون حكمها حكم الحيوانيّة، فى أنّ غايتها التحوّل إلى الغاية القصوى، والذّروَة العُليا، و ردّ الأمانات إلى أهلها .

قوله: «**سمّى فعله باطلاً**» الخ ١٢٠/٥ .

بل، ولا بالنّسبة إلى نظام الكلّ، كما عرفت، بل، ولا بالدّقيق العرفانىّ .

قوله : «**إذ فرق**» الخ ١٢٠/٧ .

فإنّ فى الأوّل إبطال للقول بوجود المبدء الفاعلىّ أيضاً . وقول بالتّرجح بلامرجّح، إمّا مطلقاً، أو من جهة استلزام التّرجيح بلا مرجّح له . وفى الثّانى قول بوجود الشّرور الطّفيفة بالعرض فى دارالطّبيعة، فتدبّر!

قوله : «**دارالقسر**» الخ ١٢٠/١٠ .

كما قال، تعالى : «إِنَّمَا الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ»[١] . و بالنّظر الآخر دار الكمال والاستكمال، كما قال عزّ من قائل: «وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولىٰ»[٢] .

قوله : «**من لوازمه**» الخ ١٢٠/١٠ .

إشارة إلى أنّها غير مجعولة أصلاً، أو أنّها مجعولة بعين. جعل الملزومات وبتبعه. فهى غير مستندة إلى فاعلها بالذّات، وفى تركها ترك الخيرات الكثيرة. والقمّة فى لوازمه

١- محمد (٤٧) ، ٣٦ .

٢- الواقعه (٥٦) ، ٦٢ .

عائد إلى عالم الكون والفساد، والمقصود منه عالم العناصر والمواليد، إذ لا قسر فى الفلكيّات، و ليس فيها كون ولا فساد.

قوله : « **لا بأن يكون** » الخ ۱۲/۱۲۰.

لمّا جعل الباطل من أقسام ذى الغايتَين للعاملة والشّوقيّة، ويكون غاية الشّوقيّة باطلاً بالنّسبة إليها، توهّم منه أنّ المراد من قوله : « ذوالغايتَين » هنا أيضاً هذا القسم، فدفع أنّ الـلازم منه أن يكون العبث من أقسام الباطل، و ليس الأمر كذلك وذبّ هذا التّوهّم، بأنّ المراد من ذى الغايتَين أن يكون له غايتان بالنّسبه إلى مبدئيّه القريب والأقرب، فقطّ، لا أن يكون له غايتان، و يصير أحديهما غير موصول إليها، و يمكن أن يكون المعنى : أنّ المراد من ذى الغايتَين إخراج الباطل، من جهة أنّه و إن كان ذا غايتَين، إلّا أنّه، لمّا صارت إحدى الغايتَين غير موصول إليها، فصار المعنى. كأنّه ذوغاية واحدة، لا ذو غايتَين، فتدبّر!

قوله : « **و إلّا كان** » الخ ۱۴/۱۲۰.

قيل : هذا إحكام الفعل على تقدير صحّة الفكر، و إلّا، فالأفكار الباطلة لاتصير سبباً لاتقان الفعل، و أجيب: بأنّ الأفكار الباطلة فى حكم العدم، وملحقة للفعل بالعبث. فالمراد من الفكر هوالفكر الصّحيح، أو أنّ المراد منه ما لايكون بشركة التخيّل والتّوهّم. فإنّه، لوكان بشركتهما، تصير الغاية تخيّليّة أيضاً، و بأنّ إتقان الفعل على تقدير الاستناد إلى الأفكار الكاذبة حاصل أيضاً، إلّا أنّ غاياتها تكون زائلة، فهى متقنة بالنّسبة إلى الغايات التّخيليّة، فتأمّل! وأيضاً، الإحكام المذكور هنا أعمّ من الإحكام الحقيقىّ والنّسبىّ، أى المضاف إلى التّخيّلى.

قوله: « **و للشّوقيّة شىء آخر** » الخ ۸/۱۲۱.

أى، ممّا ذكره الشيخ فى كلامه المنقول منه، فى الصّفحة الآتية، بقوله: «إمّا عادة أو ضجر» الخ.

قوله : « **و حركة النّفس** » الخ ۹/۱۲۱.

والمراد بها، الحركة الانبساطيّة الانقباضيّة للشّرائين، لترويح القلب ونفض البخار الدّخانىّ. فإنّ مبدأها على بعض الأقوال طبع الشّرائين، أوطبع الرّوح، أى القوّة الطّبيعيّة، الّتى فيه. فيصدق حينئذٍ أنّها بشركة الطّبع. أما الفاعل لحركة القلب، فهو على المشهور القوّة الحيَوانيّة. وليس للطّبع دخل فيه، إلّا أن يجعل الطّبع عبارة عن اللّطيفة الإلهيّة، الّتى هى اللّطيفة الأولى: من اللّطائف السّبع الإنسانىّ، فى قبال لطيفة النّفس. ويجعل القوّة الحيَوانيّة من رقايق هذه اللّطيفة، فيعمّ حركة القلب أيضاً، بل حركته و حركة الشّرائين على سائر الأقوال.

وقيل عليه: كون تلك الحركة بشركة التّخيّل غير معلوم، من جهة تحقّق الحركة التّنفّسيّة للحيوانات والنّباتات الّتى لاتخيّل لها. و دفع، بعدم المنافاة من جهة اختلاف أنحاء التّنفس، و انطواء القوى النّباتيّة فى القوى الحيَوانيّة، بل النّفس الحيوانيّة فى الحيوانات، و صدور جميع الأفعال بشركتها و بحولها و قوّتها المستند إلى حول بارء الكلّ و قوّته. وكون المبدء فيها التّخيّل بشركة الطّبع، من جهة أنّ الأفعال الصّادرة عن القوى الحيَوانيّة، كلّها بشركة النّفس الحيَوانيّة الّتى عرشها الوهم، وكرسيها الخيال. ويمكن أن يعمّ[1] التّخيّل، بحيث يشمل التّوهّم أيضاً ومبدئيّة التّخيّل والشّوق التّخيّلىّ غير ملازم للشّعور بالتّخيّل، كما سيصرّح، قدّه، به. و فى حركة النّفس أقوال كثيرة، وكذا فى القوّة الحيوانيّة، وسيجيء ذكرها فى موقعها، إن شاءالله.

قوله: « **ربّما كان غير ثابت** » الخ ١٢/١٢١.

كما فى الأفعال النّفسانيّة الغير الثّابتة زماناً من جهة عدم ثبات مبدأها التّخيّلى.

قوله: « **فاعلم: أنّ كلّ المبادى** » الخ ١٢١/٩-١٠.

قال فى الحاشية: « و هذا أيضاً باطل للزوم الاستكمال » الخ.

إن قلت: لزوم الاستكمال إنّما يكون، لو كانت الغاية عائدة إلى ذاته، تعالى، لا إلى غيره.

١- « يعمم »، خ ل.

قلت : إيصال الغاية والفائدة إلى غيره ، إن لم يكن أولى بجنابه ، فلايمكن أن يكون موجباً لفاعليّته ، و إن كان أولى به ، فهو مستكمل بغيره ؛ و سنوضح ذلك فى مبحث الإلهيّات إن شاءالله.

قوله : « **فإنّ كلّ فعل نفسانىّ** » الخ ١٢/١٢١ .

أى ، المستند إلى النّفس الحيوانيّة، وما فوقها ، و لو عمّمناها بحيث تشمل النّباتات والنّفوس النّباتية، فيكون مبدئه التّخيّل منها ، من جهة مسخّريّتها تحت النّفوس الفلكيّة ، و قويها الأمريّة و الخلقيّة ، المنظّمة لنظام العالم العنصرىّ ، بإذن الله و قوّته ، وما هو من صقع وجوده ، من أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونيّة .

قوله : « **لانبعاث هذا الشّوق** » الخ ١/١٢٢ :

أى : علّة ما باعثة ، غير نفس القوّة الفاعلة .

قوله : « **و أمّا حرص** » الخ ٢/١٢٢ .

من جهة مظهريّته للتّشأن الإلهىّ ، فى كلّ يوم و آنٍ ، بشأن جديد .

قوله : « **واللّذة** » الخ ٥/١٢٢ .

أى ، اللّذة الحسّيّة هى خير حسّىّ و حيوانىّ و تخيّلىّ ، حقيقة ، و ليست بخير حقيقىّ ، بحسب الخير الإنسانىّ ، بل مظنونة خيراً . و أمّا اللّذائذ العقليّة ، فهى الخير الحقيقىّ ، واللّذة الحقيقيّة بالنّسبة إلى الكلّ .

قوله : « **إذ كلّما يحدث** » الخ ٩/١٢٢ .

أى ، مرتقٍ نزولاً و صعوداً . أمّا نزولاً ، فلما أفاده فى الحاشية ، و أمّا صعوداً فبمقتضى تطابق القوسين . والحركة الجوهريّة التّحوليّة فى كلّ الحوادث الوجوديّة. فللكلّ مبادى و غايات إلهيّة تنيخ راحلتها عندها ، فتبصّر !

قوله : « **فإنّ الشّىء** » الخ ١٣/١٢٢ .

« يوجد » الأوّل والثّانى ، بفتح الجيم ، والثّالث ، بكسرها . والمراد ، أنّ القائل بالاتّفاق ، إنّما يتفوّه بهذا القول الفاسد الكاسد ، بالنّظر إلى نوع ما يؤدّى إلى ذلك

الأمر المسمّى بالاتّفاق ، من جهة عدم تأدّيه إلى العثور نوعاً . و أمّا بالنّسبة الى شخص هذا الحفر فى المكان ، الّذى اختفى فيه الكنز ، فلا يمكن أن يقول بالاتّفاق . لأنّ شخص هذا الحفر ليس باتّفاقىّ ، لا بالنّسبة إلى العلّة الفاعليّة ، ولا بالنّسبة إلى الغائيّة :

أمّا بالنّسبة إلى الفاعليّة ، فوجود العلّة الكونيّة ، المنتهيّة إلى العلل الماورائيّة ، فظاهر ، لبطلان التّرجّح بلا مرجّح ، مع شهادة الحسّ عليه . و لأنّ ذلك المعلول الخاصّ مستند إلى علّة مشخّصة ، موجودة ، و واجبة : إمّا بالذّات ، أو بالغير ، وموجبة لوجود معلوله ، لما تقرّر ، من أنّ الشّىء ما لم يتشخّص لم يوجد فى حدّ ذاته ، و ما لم يوجد ، لم يصر موجِداً لغَيره .

و أمّا بالنّظر إلى العلّة الغائيّة ، فلمّا كان الفاعل بالحقيقة للأفعال الكونيّة المبادى الأمريّة ، والمبادى الخَلقيّة مسخّرات بأمر إلـه الأمر والخَلق ، فالغاية الكلّيّة والجزئيّة الذّاتيّة . موجودة فى موطن علوم تلك المبادى ، الّتى هى جنود الله العلّامة والعمّالة ، و إن لم يشعر بها تلك المبادى الخَلقيّة ، المسخّرة تحتها . و لها[1] أيضاً غايات ذاتيّة بالنّظر إليها مشعور بها ، و غايات عرَضيّة ، لايجب أن يشعر بها . وهى قد لا تصل إلى غاياتها الأوّليّة . لأن الأصلح بها ، أو بنظام الكلّ ، نيلها بالغايات العرَضيّة ، الّتى هى الغايات الحقيقيّة ، بالنّظر إلى علم المبادى الإلهيّة ، الّتى هى الفاعل بالحقيقة . فيعدّها الجاهل اتّفاقيّاً من جهة عدم نيلها بغاياتها المظنون وصولها إليها ، مع نيلها بغاياتها العرضيّة والحقيقيّة واقعاً ، فتدبّر !

قوله : « موتاً » الخ ۱۶/۱۲۲ .

أى ، الموت الاخترامىّ ، الّذى يعدّ اخترامياً ظاهراً ، وبحسب نظام الجزء . إذا قيس إلى نظام الكلّ ، عدّ طبيعياً . فإنّ موجبات الاخترامية قد يكون حدوث الأمراض والعلل . فى الرّحم و مزاجه ، أو بعد التّولّد ، بحسب مزاج النّطفة ، أو المولود ، أو من جهة المصادفات الكونيّة . فهذه كلّها غير اخترامية ، بالنّظر إلى المادّة الخاصّة بهذا

۱- أى : « للانسان الكونية » .

الشّخص و استعدادها[1] الشّخصیّ. وقدتکون مستندة إلی القتل والغرق والإحراق والهدم و نحوها، من الأمور الغیر المترقّبة، الواردة علی الشّخص من خارج.

فهذه الأمور، لمّاکانت لازمة التّحقّق بالنّسبة إلی نظام الکلّ و إلی العلل المؤدّیة إلی وجودها، وکذا تأدّیها إلی إذهاق روح هذا الشّخص، فالموت المستند إلیها واجب الحصول والتّحقّق، بل دائمیّ الوجود، بالنّظر إلی تلک الأسباب، فلیس باتّفاقیّ أصلاً، والشّخص نائل بغایته المنظورة منه، من جهة نظامه الشّخصیّ، والأسباب المؤدّیة إلی موته. ولکن بالنّسبة إلی الغایة المنظورة من خلقة نوعه، وهی صیرورته معلماً لکلّ الأسماء والصّفات الإلهیّة، و مظهراً لجمیعها، فیعدّ اختراميّاً بالنّظر إلیه. مع أنّ تلک الغایة لم تکن منظورة فی نظام الکلّ، من هذا الشّخص الخاصّ، الغیر المستعدّ، بحسب نظامه الشّخصیّ، للوصول إلی هذه الغایة الإلهیّة، مع نیله إلی غایته المطلوبة من نظامه الشّخصیّ.

و بالجملة، لمّاکان کلّ ما یقع فی الوجود مستنداً إلی الحکمة البالغة الإلهیّة والقدرة التّامّة الوجوبیّة، الّتی هی عین العلم بالصّلاح التّامّ الکامل والمصلحة الکاملة، الّتی لایتصوّر أکمل منها للنّظام الجمعیّ الجُملیّ الآفاقیّ والأنفسیّ. و عین المشیّة والإرادة و الاختیار والحیوة الذّاتیّة السرمدیّة، وللجمیع غایات وجودیّة إلهیّة، فلا یمکن أن یقع فی تلک الدّار، الّتی وسعت رحمة، و علماً وجوداً وکرماً، الشّیء الإتّفاقیّ و الأمر الباطل، بل کلّ بقضائه و قدَره. و إنّما یقول باتّفاق من لم یکن عالماً بسرّ القدر، وکان غافلاً عن هذا الأصل البرهانیّ، کما ورد: «ولوعلم ما فی سرّ القدر، لم یلم أحدٌ أحداً»، فتبصّر تعرف.

قوله: «**الإنسان الکامل**» الخ ۲/۱۲۳-۳.

أی، الإنسان الکامل المکمّل الجامع لکمالات الأکوان وحقایق العالم الرّبوبیّ الّذی

۱- أی «استعداد المادة».

به بدء دائرة الإيجاد و الوجود و به ختم[1] . وهو خاتم الأنبياء وسيّد المرسلين ، صلّى الله عليه و آله أجمعين ، و هو غاية الخلق و إيجاد الكلّ ، كما ورد : « لَولاكَ لَما خَلَقْتُ الأفلاكَ » . و لكن لمّا كان نوع هذا الشّخص منحصراً فى فرده و هو مظهر ، « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْء »[2] لايمكن تثنيه ولا تكرّره ، بل واحدٌ أحدٌ فى مظهريّته التّامّة ، بحكم برهان التّمانع وغيره من البراهين الدّالة على توحيد المظهر التّامّ ، الكامل كتوحيد أصله وسيّده . فالغاية المنظورة من خلقه و إيجاده و إبداعه ، ليست منظورة من سائر أفراد الإنسان ، حتّى يعدّ باطلاً بالنّسبة إليه . و كذا الغاية المنظورة من إيجاد سائر الأناسىّ الكمّلين ، فتبصّر ولا تكن من الجاهلين .

قوله : « وإلى الموادّ » الخ ۵/۱۲۳ .

قد أفاد شرحه فى الحاشية . والمراد ، أنّ هذا التّرقّب[3] ليس من هذا الشّخص بالنّظر إلى مادّته البدنيّة و صورته الشّخصيّتين ، بل ، إنّما هو بالنّظر إلى النّوعية ، و مادّته الجسميّة ، الجنسيّة .

و لمّا كان فى هذا مظنّة اعتراض ، و هو أنّ التّرقّب من مادّة الشّىء ، الّتى هى مأخذ جنسه ، ليس ترقّباً منه ، لأنّ شيئيّة الشّىء بصورته ، لا بمادّته ، دفع هذا التّوهّم بقوله : « لإتّحادها بالصّورة » . وأوضحه فى الحاشية بقوله : « والتّرقّب من مادّة الشّىء » الخ.

قوله : « و أنت إن كُنتَ » الخ ۶/۱۲۳ .

المراد بالقلب المتوقّد ، المتوقّد بنور الله ، البالغ إلى مقام العقل بالمستفاد ، فى السّلوك النّظرىّ ، و إلى مقام الفناء و البقاء بعده ، و الجمع بين القُربَين و الفَوز بالحسنَين ، فى السّلوك العَملىّ . أى ، لوكنت صاحب العقل المنوّر ، والقلب الّذى صار متّسع الرّحمان ، بحكم : « ما وَسَعَنى أرْضى وَ لا سَمائى » الخ ، و نظرت بنور الله ، لدريت . و هذا إلى قوله ، قدّه ، « ودريت » ، إشارة إلى مقام الوحدة فى الكثرة ، والكثرة فى الوحدة ، والتّوحيد

۱- « ختمت » ، خ ل .

۲- الشورى (۴۲) ، ۱۱ .

۳ - أى ، « الغاية الثانية » .

الأفعالیّ والصّفاتی والذّاتیّ . و بالجملة ، مع هذه الدّراية ، لايبقى للاتّفاق خبر ولاحكاية ، فتدبّر !

قوله : « ما ليس موزوناً » الخ ٨/١٢٣ .

لمّاكان أكمل الأغذية الرّوحانيّة و اللّذائذ الحقيقيّة ، النغم الموزونة ، فكان الغير الموزونة منها ، من أتمّ أفراد ما ينكره القائل بالاتّفاق ، و يسند إليه ، فلذلك خصّه بالذّكر مع الموت الاخترامیّ ، القاطع لحيوة النّفس الإنسانيّه ظاهراً ، من جهة كونه أيضاً ، من أقوى شبه القائل بهذا القول .

قوله : « إشارة » الخ ١٠/١٢٣ .

أى ، انتظام الكلّ فی نظام الكلّ ، إشارة إلى وصوله بالغاية المطلوبة ، من هذا النّظام الّتی هی الغاية الأولى ، و إن لم تكن واصلة بالغاية الثّانية . مع أنّك عرفت وصول الكلّ بغاياته الثّانية أيضاً ، بالنّظر الدّقيق العرفانیّ .

فى العِلَّةِ الصُّورِيَّة

قوله : « و هكذا فى المادّة » الخ ١٥/١٢٣ ،

أى ، أنها علّة مادّية للمركّب ، بالنّظر إلى جزئيّتها له ، و باعتبار أنّها محلّ للصّورة و متقوّمة بها ، أو علّة لتشخّصها ، مادّةً للحالّ ، أو علّةً فاعليّة لتشخّصها التّكثّرى .

قوله : « يصلح أن يعقل » الخ ١/١٢٤ .

الصّلوح هنا ، بمعنى الإمكان العامّ ، المجامع مع الوجوب ، لصدق هذا المعنى . على الحقّ ، الواجب بالذّات ، الواجب من جميع الجهات والحيثيّات ، كما صرّح به فى الحاشية . و فى المفارقات القادسة ، أيضاً ، الإمكان بحسب العقل ، لا بحسب الخارج .

قوله : « و فعل » الخ ٢/١٢٤ .

بمعنى العمل فى قبال الذّات ، والصّفة ، ليشمل مثل الحركات ، وجعله بمعنى الفعل فى قبال القوّة ، و إن كان ممكناً ، لأنّ الأفعال والهيئآت ، باعتبار وجوداتها فعليّات ، من جهة أنّ الوجود عين الفعليّة ، و محتدها ، لكنّ الأولى هو الأوّل .

قوله : « و ما يتحرّك إليها بالطّبع » الخ ٥/١٢٤ .

أى ، مثل الصّحة بالنّسبة إلى ما يتحرّك بالطّبع إليها ، و هو البدن الحيوانىّ أو الإنسانىّ ، فانّها يكمل بها البدن ، ولكن ليست مقوّمة له . و المراد من التّحرّك بالطّبع ، إمّا الحركة الجوهريّة ، و هو غير ملائم لمذاق الشّيخ ، قدّه . و إمّا مطلق الحركة ، أى يتوجّه و ينحو نحوها .

قوله : « ولجميع ذلك » الخ ٧/١٢٤ .

أی ، لمجموع الجنس و الفصل و النّوع بالنّسبة إلى الشّخص ، بمعنى أنّ الجميع بما هو جميع صورة له ، لا كلّ واحد منها . وقيل: أوالجميع هذه الأمور ، بمعنى أنّها تطلق على معنى واحد مشترك بين الجميع ، أو المجموع ، من حيث المجموع ، و فيه تأمّل .

قوله : « و يكون الكلّيّة الكلّ » الخ ٧/١٢٤ .

الفرق بينه و بين قوله : « و قديق لكلّ هيئة » الخ بالعموم والخصوص. إذالمراد أنّها وضعت لذاك المعنى بخصوصه ، فهی من الألفاظ المشتركة بين العامّ والخاصّ ، مثل لفظ الإمكان مثلاً ، أو المراد كلّيّة الكلّ ، من حيث أنّها كلّيّة ، لا من حيث أنّها هيئة من الهيئات ، فتدبّر!

فى العلّة المادّيّة

قوله : « **بأقسامه** » الخ ١٣/١٢٤ .

أى ، لا مع التّغيير ، بأقسام التّغيير ، من الزّيادة والنّقصان ، و غيرها ممّا سيشير إليه ، بمعنى أنّ جميع أقسام التّغيير منتفية عنها ، وهى مادّة مع عدم جميعها ، فتدبّر!

أو بأقسام ، لا مع التّغيير ، مثل الخشب والأعداد ، والمقدّمات .

قوله : « **كالمنى** » الخ ١٤/١٢٤ .

بناء على الحركة الجوهريّة . و ليس المراد من الانسلاخات الصّوريّة ، الخلع واللّبس ، والكون والفساد ، بل اللّبس بعد اللّبس ، مع انسلاخ حدود الصّور السّابقة ، و نقصاناتها .

قوله : « **أو غير ذلك** » الخ ١/١٢٥ .

مثل الهيئة و الشّكل ، بناءً على كونه من مقولة الكيف ، و فى اللّون ، الّذى هو من مقولة الكيف ، و فى الوضع والإضافات ، و نحوها .

قوله : « **كذا فى الشّفاء** » ٤/١٢٥ .

أى ، جميع المذكورات ، أو ذاك الأخير . والمراد من الاستحالة أعمّ من تغيير الكيفيّة أو الصّورة . وقيل : إنّ ذلك للإشارة إلى تمريض ما فى الشّفا ، بإمكان حصول المعجون من تركيب الأدويّة صرفاً ، من غير استحالة ، و فيه تأمّل!

قوله : « **بناء على اختلافها** » الخ ٦/١٢٥.

أى ، اختلاف هيولى ، الأفلاك بالنّوع ، كما هو عند المشّائين وكثير من غيرهم .

و أمّا عندالقائلین بأنّها عنصریّة ، فهی واحدة بالنّوع ، متکثّرة بالشّخص بتکثّر صورها .

قوله : « **أی ، لا مع المنتهی** » الخ ۸/۱۲۵ .

أی ، اللّاتناهی اللّایقفیّ ، لا الوجودیّ الفعلیّ . فإنّ الصّور ، المفاضة علیها ، نعم‌الله ، الّتی إن تعدّوها لا تحصوها .

فِى أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ العِلَلِ الأَرْبَعِ

قوله : «**كصورة البستان**» الخ ١٢/١٢٥ .

فإنّها حاصلة من عدّة صور قائمة بالأشجار، والبقولات والأثمار، الّتى لجملة منها هيئة وصورة خاصّه . أو كصورة بيت[١]، مركّبة من عدّة بيوت ، أو منازل و مساكن .

قوله : «**والأمثلة واضحة**» الخ ١٤/١٢٥ .

فالفاعل القريب ، مثل القوّة العاملة للحركات الإراديّة ، و البعيد، مثل الشّوقيّة وماوراءها: «وَاللهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ»[٢] . والمادّة البعيدة، كالهيولى الأولى، والجسميّة للعناصر، و القريبة كالجسميّة و العنصريّة لها ، وهكذا . و الصّورة القريبة مثل الصّورة التّرياقيّة للتّرياق ، والبعيدة ، مثل الصّور القائمة بالأدوية له . أو الصّورة الياقوتيّة مع صور العناصر. والغاية القريبة ، مثل الشّبع للأكل ، والبعيدة مثل القوّة على العبادة و ساير الأفعال له.

قوله: «**و قس عليه البواقى**» الخ ٢/١٢٦-٣ .

فالصّورة الكلّيّة ، كالهيئة السّريريّة لهذا السّرير ، والجزئيّة ، مثل هذه الهيئة الخاصّة له . والمادّة الكلّيّة ، مثل الهيولى الأولى للنّار، والجزئيّة ، مثل الجسميّة والمادّة الخاصّة بها لها . أو الخشب لهذا السّرير، وهذه الأخشاب له . والغاية الكلّيّة مثل الشّبع المطلق لهذا الأكل ، والجزئيّة مثل الشّبع الخاصّ لهذا الأكل .

١- «دار» ، خ ل .

٢- البروج (٨٥) ، ٢٠.

قوله : « **و ذكروا** » الخ ٥/١٢٦.

وقد ذكرناه سابقاً ، فراجع !

قوله : « **والأمثلة واضحة** » الخ ١١/١٢٦ ،

الفاعل بالقوّة مثل النّجّار للسّرير قبل إرادته و تجمّع أسبابه ، والفاعل بالفعل مثل النّجّار له بعده ، و قس عليه البواقى .

قوله : « **قد انتهى** » الخ ١٣/١٢٦ .

قد ذكرنا سابقاً الفرق بين الـلا متناهى ، الشّدّىّ ، والعدّىّ ، والمدّىّ ، فراجع !

قوله : « **و ليست أيضاً** » الخ ١٥/١٢٦ .

أقول : إنّ لهم هيهنا قاعدتين : إحديهما : أنّ العلّة الجسمانيّة ، والقوى الجسمانيّة متناهية التّأثير و التّأثّر فى المدّة و العدّة و الشّدّة . و الثّانية . أنّ تأثيرها منوط بالوضع و المحاذات . فأشار إلى الأولى منهما بقوله : « قد انتهى » ، و إلى الثّانية بقوله : « وليست أيضاً » الخ :

قوله: « **أو ما فى حكمها** » الخ ١/١٢٧ .

فإنّها مادام كونها فوق الأفق ، مقابلة مع بقاع خاصّة ، و فى حكم المقابلة بالنّسبة إلى الأخرى .

قوله : « **ولم نشر** » الخ ١/١٢٧ :

أقول ، استدل . على القاعدتين فى المشهور: أمّا على الأولى منها فبأنّ القوى الجسمانيّة تنقسم بانقسام محالّها . فلو فرضنا تأثيرها تأثيرات غير متناهية ، مدّية أو عدّية ، فجزئها ، إمّا ان يؤثّر أثراً مثل أثرها ، فيلزم تساوى الجزء والكلّ فى مقدار التّأثير وهذا مُحال ، وإمّا أن يؤثّر أثراً أقلّ منه . فلوفرضنا أنّهما شرعاً فى التّأثير من نقطة وحدٍّ معيّن . فإمّا أن ينتهى تأثير الجزء قبل انتهاء تأثير الكلّ ، أو لا ينتهى ، بل يذهب معه إلى غير النّهاية . فعلى الثّانى يلزم التّساوى ، و قد بيّنّا بطلانه . وعلى الأوّل ، فينتهى الجزء ، والكلّ زائد عليه بمقدار متناه . و هو مقدار زيادة مقداره على مقداره . و الزّائد على المتناهى بالقدر

المتناهى متناه . و على تقدير الـلا تناهى الشدّى ، إمّا يقع فعل الكلّ فى الـلازمان ، فهذا مضافاً بأنّ الحركة والفعل الزّمانىّ لا يمكن وقوعه فى الـلازمان ـ غير ممكن من جهة أخرى، وهى أنّ تأثير الجزء ، إمّا أن يكون كذلك ، فيلزم التّساوى بين الجزء والكلّ فى التّأثير ، هذا خلف . و إمّا أن لا يكون كذلك ، فيلزم تناهى فعل الكلّ أيضاً فى الشدّة ، لفرض زيادته عليه بمقدار متناه ، مع أنّ الشّىء المدّى لا يمكن أن يكون فعله غير مُدّى . وأيضاً القوى الجسمانيّة متناهية الوجود ، فهى متناهية الأيجاد بطريق أولى ، من جهة أنّ الإيجاد فرع الوجود ، هذا .

و اعترض على هذا الدّليل ودلائل أخرى ، أقاموها على هذه القاعدة ، بما هو فى الكتب مسطور و فى أفواه أهل العلم مشهور . و لمّا كانت الدّلائل و الاعتراضات عليها طويلة ، أعرض عنها ، واستدلّ على القاعدة الثّانية ، بالمشاهدة ؛ و بأنّ كون الشّىء محتاجاً فى ذاته إلى المادّة ملازم لاحتياجه فى فعله إليها . و هذا معنى احتياجه إليها فى الوضع المادّى ؛ و بأنّها لو لم تحتج إلى الوضع والمحاذاة فى التّأثير ، يلزم أن يكون تأثيرها فى كلّ شىء مثل تأثيرها فى جزئه ، و تأثيرها فى القريب ، مثل تأثيرها فى البعيد ، و أن يرى البصر نفسه . وكلّ ذلك مخالف للضّرورة والوجدان ، و بغير ذلك ممّا هو مشهور عندهم .

قوله : « **إذ بمقتضى الحركة الجوهريّة** » الخ ٢/١٢٧ .

إن قلت : لمّا كانت الحركة الجوهريّة بطريق اللّبس بعد اللّبس ، لا بطريق الخلع واللّبس ، و بين المراتب أصل محفوظ ، من طرف المادّة والصّورة ، ومن طريق الصّور الملكوتيّة ، والمثل الأفلاطونيّة ، فتبدّل حدود وجودى القوى ، و نقصاناتها ، لا ينا فى بقاء ذاتها و تأثيراتها ، الّتى هى ظلّ ذاتها ، وعدم تناهيها . مع أنّ شيئيّة الشّىء بصورته ، لا بمادّته و نقصه . فكما أنّ الحركة التّحوليّة الجوهريّة للنّفس الإنسانيّة ، لا تنا فى بقائها و ثباتها و دوام تأثيراتها ، كذلك ثبوت الحركة الجوهريّة فى القوى الجسمانيّة لا تنا فى بقائها و دوام آثارها .

قلت : أوّلاً ، وجود الأصل المحفوظ للمراتب لا ينا فى محفوفيّتها بالعدم ، كما أنّه

لاينافى حدوثها الجوهرىّ الذّاتىّ . و ثانياً المقصود تناهى آثارالقوى الجسمانيّة ، من حيث كونها جسمانيّة . وأمّا من حيث اتّصال وجوداتها بالمثل المجرّدة النّوريّة ، وكونها من جهات فاعليّتها ، و دوام تأثيراتها من جهة إفاضاتها المستمرّة ، وكونها الفاعل فى الحقيقة ، من حيث مظهريّتها ، لا يخالف المقصود ، بل يؤكّده . لأنّ عدم تناهى الآثار ، حينئذٍ ، مستند إلى تلك المُثُل ، لا إلى الجسمانيّات ، بما هى جسمانيّات ، فتدبّر !

قوله : «**و لتفرع الإيجاد**» الخ ٥/١٢٧.

الظّاهر زيادة الواو ، و التّفريع ظاهر ، لأنّ الشّىء ما لم يوجَد ، لم يوجِد .

قوله : «**ليحصل بها للقوّة**» الخ ٦/١٢٧ .

أقول : و ذلك ، لأنّ احتمال احتياجها إليها ، فى أن يكون لها دخل فى أصل الإيجاد ، باطل ، من جهة أنّ المادّة ممحّضة فى القبول ، ولا دخل لها فى الفعل و التّأثير . فلو لم يحتج إليها فى الوضع ، لم يحتجّ إليها أصلاً ، فتدبّر !

قوله : «**فنفس تصوّر**» الخ ٨/١٢٧.

أى ، فى كلتا المسألتين . فإنّ الحركة الجوهريّة مختصّة بالمادّيّات بالمعنى الأعمّ ، مادام كونها كذلك [1].

---

١ - اى : «مادية»

فى أحكام مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ العِلَّةِ وَ الْمَعلُولِ

قوله : «منها ، أنّ شرايط التّأثير» الخ ١١/١٢٧.

المخالف ، فى هذه المسألة ، بعض من لايعبابهم من المتكلّمين ، المجوّز لتخلّف الأثر عن مؤثّره ، التّام . ثمّ إنّ المراد من اجتماع شرائط التّأثير ، أعمّ من شرائط فاعليّة الفاعل ، و قابليّة القابل ، من إرادة العلّة ، و قدرتها ، و علمها ، و حيٰوتها ، و وجود كافّة الشّرائط لتأثيرها ، و ارتفاع الموانع منها . وكون معلولها تامّ القابليّة ، غير متأبّية عن قبول الوجود ، و بالجملة : جميع ما يفرض ، له دخل فى الإفاضة والتّأثير.

و بعد تصوّر العلّة التّامّة ، و المعلول التّام القابليّة ، بهذا المعنى لا تبقى شبهة فيما أفاده أصلاً ، و إلّا يلزم اجتماع النّقيضَين ، كما لايخفى ، أو خلاف الفرض .

إن قلت : ما الباعث للقائلين بحدوث العالم ، حتّى المفارقات و الجواهر العقليّة ، بالحدوث الدّهرىّ ، و تأخرها الوجودىّ عن الحقّ ، تعالى . مع ذهابهم إلى كونه ، تعالىٰ ، بالنّسبة إليها ، و مجموع نظام العالم ، علّة تامّة وجوبيّة ، لايتصوّر ماهو أتمّ منه .

قلت : إنّهم يجعلون النّقصان فى قابليّةالقابل ، من جهة عدم قبول الممكن للوجود السّرمدىّ ، و عدم إمكان أن يوجد مع وجود علّته التّامّة ، الوجوبيّة ، السّرمديّة . و أمّا غيرهم ، من القائلين بتخلّف وجود العالم عن الحقّ ، تعالىٰ ، فهم لايجعلون ذات الحقّ بذاته ، علّة تامّة لوجود العالم ، بل يقولون بدخالة الصّفات ، الزّائدة ، أوالتّعلّقات الحادثة ، أو القديمة للإرادة الأزليّة ، و نحوها ممّا ذكر فى محلّها ، و سنوضح ذلك فى

موضع يليق به ، إن شاءالله تعالىٰ .

قوله : «ومنها ، إنّ الواحد لايصدر عنه» الخ ١٤/١٢٧.

أقول : هذه المسألة ، أيضاً ، من مهمّات مسائل علم الفلسفة ، إذ يتفرّع عليها عندهم كثير من المسائل ، مثل إثبات العقول ، و إن كان له طرق أخرى ، عندهم أيضاً ، ومثل إثبات تعدّد القوى ، و قاعدة إمكان الأشرف ، و ماورث عنهم أيضاً ، من أنّ الفاعل الواحد لايفعل فى القابل الواحد ، إلّا فعلاً واحداً ، وغير ذلك ، ممّا سيجىء فى موقعه و محلّه . والمراد من الواحد هنا الواحد ، من جميع الجهات و الحيثيّات ، المنزّه عن تكثّر الإضافات ، الموجب لتكثّر المضاف ، و عن الكثرة قبل الذّات و مع الذّات و بعده .

و بالجملة عن جميع أنحاء الكثرة القادحة فى البساطة الحقّة الحقيقيّة . و المراد من الواحد ، فى طرف المعلول ، مايكون واحداً من الجهة ، الّتى تصدر عن العلّة ، و تفاض منها ، و إن تكثّر من جهات أخرى . و بعبارة أخرى ماكان واحداً فى الوجود و الحقيقة و إن كان كثيراً ، بحسب المعنى و الاعتبار . و المراد من الصّدور الصّدور بلا واسطة ، لامع الواسطة . فإنّ صدور الكثرة عن الواحد الحقيقىّ ، مع الواسطة ، ممّا لاخلاف فى جوازه . و ليس المراد أنّه ، لا يصدر عن الواحد ، فى الزّمان الواحد ، إلّا الواحد ، بل مطلقاً ، أزلاً و أبداً و سرمداً .

قوله : «فإنّ كلّ علّة» الخ ١٥/١٢٧.

أقول : هذه الدّعوى ممّا صدّقه البرهان و الوجدان و الوحى الرّبانىّ ، الإلهىّ .

أمّا البرهان ، فلأنّه ، لولا لزوم وجود الخصوصيّة ، المذكورة ، لزم جواز صدور كلّ شىء عن كلّ شىء ، وجواز صدور ضدّ الشّىء ، و نقيضه عنه . مع أنّ العلّة يجب أن تكون واجدة ، لما تفيده و تفيضه . فلو لم يلزم وجود الخصوصيّة يلزم جواز أن تكون مفيضة ، لما ليست بواجدة له . أو أن يكون الشّىء الواحد ، بوحدته ، مؤلّف الذّات و الحقيقة ، من المتضادّات و المتخالفات ، و أن يجوز سلبه عن نفسه ، إلى غير ذلك من التّوالى الفاسدة .

و أمّا الوجدان ، فهو ظاهر من الأمثلة ، الّتى ذكرها ، قدّه ، و غير ذلك من الأمثلة الواضحة ، الظّاهرة .

و أمّا الوحى الإلهىّ ، فلقوله تقدّست أسمائه : «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»[1].

قوله : **«أعنى مصدر ذاك»** الخ ۲/۱۲۸.

المراد منه الحيثيّة الصّدوريّة ، الّتى هى عين ذات العلّة ، و مقدّمة على المعلول ، أى كون العلّة ، بحيث يصدر عنها المعلول المعيّن ، و مرجعها إلى الخصوصيّة المذكورة لا الحيثيّة الإضافيّة المقوليّة ، المتأخّرة عن الطّرفين . و فذلكة الكلام : أنّ العلّة البسيطة ، الّتى هى بذاتها علّة لشىء ، يجب أن تكون هذه الحيثيّة الصّدوريّة عين ذاتها و إلّا ، فإمّا أن تكون جزء ذاتها ، فيلزم التّركيب ، و أن لاتكون بتمام ذاتها علّة . مع أنّها بالحقيقة عين ذات ذاك الجزء ، الّذى هو بالحقيقة علّة ؛ و هو المطلوب . و إن كانت متأخّرة عن ذاتها . فلم تكن علّة بذاتها ، بل بسبب هذا الّلازم . مع أنّا ننقل الكلام إليه ، حتّى ينتهى إلى مايكون عين ذاتها ، أو يكون مافرضناه علّة لم يكن بعلّة هذا خلف ، فتدبّر تعرف !

قوله : **«فكلّ اقتضى»** الخ ۲/۱۲۸ .

بيان ذلك . إنّ الواحد البسيط ، لو صار علّة لأمرين ، وكان له بازاء كلّ واحد منهما ، خصوصيّة خاصّة مباينة لأخرى ، فلا يخلو ، إمّا أن تكون كلّ واحدة منهما عينه[2] فيلزم أن يكون الواحد عين الكثير ، و إمّا أن تكونا جزئه ، فيلزم التّركيب مع فرض البساطة الحقّة . و إمّا أن تكونا زائدتين ، فهما لقيامهما به ، لا يمكن أن تكونا واجبتين بل تكونان ممكنتين ، فننقل الكلام إلى كيفيّة صدورهما عنه . لأنّ صدورهما عن غيره مناف لعلّيّته ، فهما ، إمّا أن تصدرا منه لخصوصيّتين زائدتين ، و هكذا ، فيلزم الدّور

۱ ـ الاسراء (۱۷) ، ۸۴ .

۲ ـ أى : «من الخصوصيتين عين الواحد البسيط» .

أو التّسلسل ، أو لخصوصيّتين ، تكونان جزء له ، فيلزم التّركيب . أو تكون إحديهما زائدة ، و الأخرى جزء ، فيلزم التّركيب أيضاً ، من جهة أنّ وجود الجزء لا يمكن ، إلّا مع وجود جزء آخر . و إن كانت إحديهما عيناً ، و الأخرى زائدة ، فصدور الزّائدة إمّا أن يكون مستنداً الىٰ ما تكون عيناً له ، فصدوركلّ واحد من المعلولين ، امّا ان يكون مستنداً إلى الخصوصيّة الزّائدة ، فهذا منافٍ لما قرّر من لزوم الخصوصيّتين و إمّا أن يكون أحدهما مستنداً إلى الزّائدة ، و الآخر إلى ماهى عين له ، و المفروض أنّ الزّائدة أيضاً مستندة إليها ، فيلزم : إمّا اتّحاد الزائدة مع هذا المعلول ، هذا خلف ، و إمّا تحقّق خصوصيّة أخرى ، وهكذا ، فيلزم الانتهاء إلى خصوصيّتين ، تكونان جزء له ، فيلزم التّركيب .

قوله : «**تقدير أن تدفع**» الخ ۴/۱۲۸ .

أقول : من شبهاتها : أن العلّة الأولى ، أوّلا ، ليست بواحد حقيقىّ ، لاتّصافها بسلوب و إضافات كثيرة . و كون هذه اعتباريّة لايضرّ بكونها مصحّحة لصدور الكثرة العرضيّة عنه ، تعالى ، كما أنّهم مع القول بهذه القاعدة ، أصلاً و عكساً ، جعلواالجهات الإعتباريّة ، الّتى فى العقل الأوّل ، منشاء لصدور الكثرة منه . و ثانياً لانسلّم عدمجواز صدورالكثرة عن الواحد الحقيقىّ ، لما ذكره فى كتبه من سند المنع .

وجواب هذه الشّبهة ظاهر ، بعد الإحاطة بما حقّقه ، قدّه . لأنّ هذه السّلوب ـ مع أنّها متأخّرة عن المسلوب ، و المسلوب عنه ، و مع رجوعها إلى سلب واحد ، هو سلب الإمكان ، الرّاجع إلى وجوب الوجود ، وكذا رجوع الإضافات إلى إضافة واحدة هى القيّوميّة ، الّتى هى أيضاً راجعة إلى وجوب الوجود ، و على فرض تكثّرها لايمكن أن تكون مبدء لصدور الحقايق الوجوديّة عن الحقّ ، تقدّست أسمائه ـ إن كانت جزء ذات الواحد البسيط ، فيلزم التّركيب ، أو عين ذاته ، فهذا أفحش ، أو زائدة عليه : فإن كانت غير واجبة ، فتحتاج إلى علّة أخرى ، و إن كانت واجبة ، فيلزم تعدّد الواجب و أن لايكون مافرضناه علّة ، بعلّة ، و إن كانت تابعة فى الوجود ، لجهة واجبة ، هى عين ذات الواجب ، و الباقى تابعة لها فى الوجود ، ولامجعولة بعين لامجعوليّتها ـ كما يقولون

فى العقل الأوّل من أنّ الجهات السّت واحدة، منها مجعولة متأصّلة، هى المهيّة أوالوجود على الخلاف بين القائلين بأصالتها أو أصالة الوجود، و الباقى [۱] تابعة لها، و مجعولة بعرض جعلها ـ فلا شكّ أنّ هذه الجهات الكثيرة، و لوكانت اعتباريّة، لايمكن أن يكون منشاء انتزاعها الذّات الواحدة من كلّ جهة، بل لابدّ من أن تنتهى إلى جهات متكثّرة و مكثّرة للذّات، فيلزم بالأخرة التّركيب فى الذّات أو الصّفات الذّاتيّة، هذا خلف والقياس بالعقل الأوّل قياس مع الفارق، حيث أنّه ليس عندهم الواحد [۲] من جميع الجهات و الحيثيّات.

فإن قلت: انتهاء العرضىّ فى باب البرهان إلى الذّاتىّ، وكذاكونه معلّلا، ممّا لاريب فيه و لا شكّ يعتريه. و لكن انتهاء العرضىّ فى باب إيساغوجىّ إلى الذّاتىّ، وكونه معلّلاً أيضا، ممّا لا دليل عليه، بل الدّليل على خلافه، كما أنّ كلّ مهيّة موجودة بسيطة متّصفة بالشّيئيّة و الإمكان، و الوجود و الوجوب بالغير. و لم يقل أحد بازوم انتهائها إلى الذّاتىّ، فى باب إيساغوجىّ حتّى يلزم التّركيب فى البسيط الحقيقىّ، فلم لا يجوز أن تكون العلّة الأولى متّصفة بهذه الأمور مع عدم لزوم التّركيب من اتّصافها بها.

قلت الشّىء، الّذى له مهيّة، سواء كانت بسيطة، أو مركّبة، مزدوج الذّات و أجوَف فى الحقيقة، فهو، من جهة مهيّته، متّصفة بالشّيئيّة المفهوميّة، و الإمكان الذّاتىّ، و من جهة وجوده، بالوجوب الغيرىّ. و هذه الأمور، و إن لم تكن بذاتيّة له، فى باب إيساغوجىّ، إلّا أنّها ذاتيّات له فى باب البرهان، أو منتهية بالأخرة إليها. فهو، من جهة ازدواج ذاته، منشاء للاتّصاف بها. و هذا بخلاف الواحد الحقيقىّ، الّذى لاكثرة فيه أصلاً، و ليس بمزدوج الذّات من المهيّة و الوجود، مع أنّك، قد عرفت لزوم تحقّق خصوصيّة وجوديّة بين العلّة و المعلول، تكون بها مصدراً للمعلول

---

۱ ـ «البقية»، خ ل.

۲ ـ «واحداً»، خ ل.

الخاصّ. و هذه الخصوصيّة لايمكن أن تكون زائدة على ذات العلّة، ولا جزء لها، إلّا فى العلّة المركّبة. فهذه السّلوب و الإضافات، لوكانت عين ذات العلّة، مع كونها متكثّرة، فيلزم أن يكون الواحد عين الكثير، بل عين السّلوب و الإضافات الاعتباريّة، و إن كانت جزئها، فيلزم التّركيب من السّلوب والاعتبارات، و إن كانت زائدة عليها، فلا يمكن أن تكون عين الخصوصيّة، الّتى يجب أن تكون عين ذات العلّة، مع أنّها، إن رجعت إلى سلب واحدٍ، و إضافة واحدة، هى عين ذات العلّة، ثبت ماهو المطلوب من أن العلّة الواحدة، من جميع الجهات لا يمكن أن تكون مصدراً للكثير، و إن كانت غيرها، فلايمكن أن تكون الخصوصيّة الّتى يجب أن تكون عين ذات العلّة.

قوله: «**لو تفطّن به الجمهور**» الخ ٦/١٢٨.

أى: جمهور المتكلّمين، و غاغة أهل النّظر، الّذين «فى كُلّ وَادٍ يَهِيمُونَ»[١] و من كلّ حدب ينسلون.

قوله: «**و هذا الأمر هو الوجود المنبسط**» الخ ١٠/١٢٨.

أى: إنّهم قائلون بأنّ الصّادر الأوّل من الحقّ، تعالىٰ، هو الوجود المنبسط، و النّفس الرّحمانىّ، الّذى هو محيط بكلّ الحقايق الوجوديّة، و «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّموات و الأَرْضَ»[٢]. وليست وحدته وحدة إبهاميّة، تكون تابعة الكثرات، ويتصوّر الثّانى لها من سنخها أو من غير سنخها. بل وحدته وحدة سعيّة وجوديّة، منبسطة على كلّ القوابل و هياكل الماهيّات، و إفاضته إفاضة كلّ الحقايق و المعاليل. فأين التّفويض مع هذا العرض العريض لهذا الفيض الرّحمانىّ، و الرّحمة العامّة الشّاملة؟

وفذلكة الكلام: ماأشرنا إليه سابقاً: من اختلافهم. فى أنّ أوّل الصّوادر الوجوديّة من الحقّ الأوّل، تعالى شأنه، ماهو؟

فذهب أكثر الفلاسفة إلى أنّه: العقل الأوّل. وكثير منهم مع قاطبة العرفاء إلى

---

١ - الشعراء (٢٦)، ٢٢٥.

٢ - البقرة (٢)، ٢٥٥.

أنّه : الفيض المقدّس و النّفس الرّحمانىّ . و لكلّ فرقة منهم متمسّكات و دلائل على إثبات ما ذهبوا إليه ، ذكرناها سابقاً . و صدرالمتألّهين قد جمع بين القولَين : بأن جعل أوّل الصّوادر هو الفيض المقدّس ، و النّفس الرّحمانىّ ، و أوّل التّعيّنات الطّارية عليه العقل الأوّل . و بعبارة أخرى ، جعل الفيض المقدّس و نفس التّجلّى و الصّدور و جعل العقل الصّادر المتعيّن ، فى أوّل مراتب ذاك الصّدور .

فعلى القول بصدور ذاك الفيض فى أولى مراتب الإفاضة و الإجادة ، فعدم التّفويض ، و كون المؤثّر فى الكلّ هو الحقّ ، تعالى ، إلّا أنّه بتأثير واحد ، و إفاضة واحدة ، ممّا لاشبهة فيه . و لو جعلنا الصّادر الأوّل هو العقل الأوّل ، كما ذهبت إليه طايفة أخرى ، فعدم لزوم هذا اللّازم ، و حقّيّة ما تطابقت عليه ألسنة الفلاسفة ، و صدّقه البرهان القويم الأركان . من أن لامؤثّر فى الوجود ، إلّا الله ، و أنّه لا حَولَ وَ لا قُوّةَ إلّا بِالله العَلىّ العظيم ، و أنّه الفيّاض المطلق لكلّ وجود و موجود ، أيضاً ثابت محقّق . حيث أنّ وحدة العقل الأوّل ـ لمكان كونه بسيط الحقيقة ، وكلّ ماكان كذلك كلّ الأشياء ـ وحدة سعيّة كلّيّة ، وجوديّة ، ظلّيّة ، لوحدة الحقّ و القيّوم المطلق ، فإفاضته [1] إفاضة كلّ وجود ، و تأثيره ، و تأثير مادونه ، عين تأثيره ، تقدّست أسمائه . بل ظهوره فى كلّ شىء ، بحكم نفوسكم فى النّفوس ، و أرواحكم فى الأرواح ، عين ظهور الحقّ فيه ، من جهة كونه وجهه الباقى ، بعد فناء كلّ شىء ، و نوره السّارى فى كلّ ذرّة و فيء ، و أنّه سرّ الله الأقوم ، و ظلّه القائم بذاته الأتمّ ، الأعزّ الأجلّ الأكرم .

قوله : **«إذ من جزئيّاته»** الخ ۱۲۸/۷.

قد ذكرنا ، أنّ له ثمرات أخرى ، فتذكّر !

قوله : **«إلّا بتكثّر الموضوعات»** الخ ۱۲۸/۱۰.

أى : المهيّات ، و تسميتها بالموضوعات : إمّا من جهة كونها موضوعة لحمل

---

۱ ـ افاضة العقل الاول.

مفهوم الوجود عليها ، أو بالتّشبيه والمسامحة بموضوع الأعراض . و مفهوم الوجود بالعرض الخارجىّ ، من جهة كونه عرضاً ذهنيّاً .

قوله : «إنّه كلمة» الخ ١٠/١٢٨ .

قد مرّ وجه تسمية الوجود بالكلمة فتبصّر!

قوله : «لكن ظليّة» الخ ١٥/١٢٨،

أى كونه ظلّ الله ، تعالى شأنه ، و مثاله فى السّعة و الانبساط و عدم المحدوديّة .
و أيضاً ، مرادهم من عدم استناد الكثير إلى الواحد ، عدم استناده إليه من دون واسطة و إلّا فالكلّ عندهم مستند إلى الواحد الحقّ ، بعضه من دون واسطة ، و البعض الآخر مع الواسطة . فكلّ ما يجعل علّةً عند غيرهم ، يكون عندهم من المعدّات والوسائط . وذلك كما فى النّفس الإنسانيّة ، من كونها فى وحدتها كلّ القوى ، مع عدم ظهورها [1] بآثارها و أفعالها ، من دون وساطتها [2] فى إيصال آثار قدرتها الفعليّة ، و نورها النّافذ .

قوله : «بل تعاقباً» الخ ١/١٢٩ .

جعل هذا من الأفراد الخفيّة ، من جهة حسبان بعض العامّة الغاغة : أنّ بقاء وجود الشّىء ، و تقرّره غير وجوده حقيقةً ، و من أجل ذلك ظنّ أنّ العلّة المُبقية غير الموجدة . و لمّا كان هذا الظّنّ ، من بعض الظّنّ ، من جهة استلزامه مباينة الشّى مع نفسه و حقيقته و ذاته ، مع أنّ بقاء الشّى ليس إلّا استمرار وجوده ، الّذى هو نفس وجوده ، فلذلك جعله من الأفراد الخفيّة .

قوله : «فلاحاجة إلى البرهان» الخ ٤/١٢٩ .

و ذلك لمكان استلزامه ، لتوقّف الشّىء على نفسه ، الّذى قضت الضّرورة ببطلانه ، و استحالته سواء كان دَوْراً مصرّحاً ، أو مُضْمَراً . و المراد منه غير الدّور المعىّ . فإنّه ليس بدور حقيقة ، و ليس بباطل ، بل هو واقع كثيراً مثل اللّبنتَين ، و نحوهما .

---

١ ـ أى : «ظهور النفس الانسانية» .

٢ ـ أى : «القوى» .

قوله : **«ننقص من طرفها»** الخ ۶/۱۲۹ .

و ذلك ، فيما لو كانت متناهية من الطّرف الّذى يلينا ، و لو كانت غير متناهية من الطّرفين ، نفرض فيها حدّاً معيّنا . ثمّ ننقص من ذلك الحدّ مقداراً و نتمّ البرهان .

ثمّ إنّ المراد من التّسلسل الباطل عندهم : هو التّسلسل فى العلل الإيجابيّة ، المترتّبة المجتمعة فى الوجود ، لا فى العلل الإعداديّة ، ولا فى الأمور الغير المترتّبة المجتمعة فى الوجود ، ولا فى الأمور الاعتباريّة ، و لا التّسلسل ، بمعنى لا يقف . و لمّا كان وجود هذه الشّرائط فى مفروض كلامه ظاهراً ، لم يصرّح به . وبعد اجتماع الشّرطَين المذكورين لا يرد على البرهان إيرادات المتأخّرين ، سيّما سيّد الحكماء ، المحقّق الدّاماد ، قدّه ، بقوله : و « أمّا البرهان التّطبيقىّ » الخ . و ذلك ، لأنّه ، إذا ترتّبت أجزاء السّلسلتين و اجتمعت فى الوجود . إذا طبقت بين طرفيهما من الطّرف المتناهىّ ، ينطبق جميع آحاد السّلسلة قهراً ، من دون حاجة إلى أعمال الوهم و تعمّله . فالنّقصان المفروض : إمّا أن يكون فى الطّرف المتناهىّ ، والمفروض انطباق الطّرفين فى ذاك الطّرف ، و إمّا أن يكون فى الأوساط ، و هذا منافٍ للتّرتّب بين الأجزاء ، و كون كلّ واحد من أجزاء إحدى السّلسلتَين بإزاء جزء من أجزاء الأخرى . و إمّا أن يقع فى الطّرف الغير المتناهى فهو المطلوب .

قوله : **« فيلزم تساوى الكلّ و الجزء»** الخ ۸/۱۲۹ ـ ۹ .

لأنّ المفروض كون النّاقصة جزء للتّامّة .

قوله : **«و أيّة حيثيّة»** الخ ۱۳/۱۲۹ .

التّعميم بالنّسبة إلى الجزء الأخير ، ووجهه ما أفاده فى الحاشية . و أمّا وجه التّعميم بالنّسبة إلى الحيثيّات ، فهو ، أنّ إطلاق الجزء والكلّ مختصّ بما يصير معروضاً للكمّ المتّصل ، أو المنفصل . و لولا لحاظ هذا العروض ، لما اتّصف بالجزء و الكلّ . و أمّا الحيثيّات ، فهى أعمّ منهما ، فإنّ هذا البرهان يجرى فى جميع مصاديق التّسلسل ، الباطل .

قوله : **«بل من قبيل أن يقال»** الخ ۱۶/۱۲۹.

إن قلت : هذا على تقدير تناهى السّلسلة ظاهر ، لأنّ بين نقطتَى الطّرفين أيضاً

داخل فی الحکم الاستیعابیّ ، و أمّا لو کانت السّلسلة غیر متناهیة ، فلا یصدق هذا الحکم الاستیعابیّ أصلاً . لأنّ صدق هذا الحکم الاستیعابیّ لایمکن ، إلّا بان یُلاحِظ الحکم[1] العدل ، الّذی هوالعقل ، جمیع التّقادیرالّتی یمکن أن تتصوّر فی البَین ، ولو بعنوان عامّ شامل لها ، حتّی یقدر علی الحکم الاستیعابیّ . و هذا التّصویر علی تقدیر لاتناهی السّلسلة غیر متصوّر . إذ جمیع التّقادیر المفروضة ، إنّما یکون بین الطّرفین ، و لا طرف أخیر للسّلسلة الغیر المتناهیة ، حتّی یجعل أحد التّقادیر تقدیر ما یقع من السّلسلة بین الطرفَین المذکورین ، فیصدق الحکم الاستیعابیّ .

قلت : هذا الحکم الاستیعابیّ غیر متوقّف علی تصوّرالعقل جمیع التّقادیر المتصوّرة فی البین بالتّفصیل ، حتّی یقال : إنّه فی الخطّ الغیر المتناهی غیر متصوّر . بل متوقّف علی التّصوّر الإجمالیّ ، بأن یتصوّر ما یقع بین الطّرف الّذی یلینا ، و بین أیّة نقطة علی الاستیعاب الشّمولی . ومعلوم أنّ هذاالتّصوّر ممکن علی کلّ من تقدیری التّناهی و الّلا تناهی . فیحقّق الاستیعاب الشّمولیّ أیضاً ، فتدبّر !

قوله : **«فالظّاهر أنّه سهو» الخ ٢/١٣٠ .**

یمکن أن یکون المشار إلیه فی قوله : «فهذا المقدار المفروض» الخ ، مافرض دون الذّراع ، لا ما فرض أوّلاً ، دون الذّراع ، فتدبّر !

قوله : **«والسّید الدّاماد» الخ ٢/١٣٠.**

النّکتة فی جعل القوم الحکم حدسیّا ، لأن یشمل الغیر المتناهی أیضاً . لأنّ فی تصوّر جمیع التّقادیر ، المتصوّرة فیه بالتّفصیل ، غیر ممکن ، حتّی یتحقّق الحکم الاستیعابیّ . و بعبارة أخری ، لاجمیع للسّلسلة الغیر المتناهیة تصوّراً ، حتّی یتحقّق الحکم الضّروریّ بالانسحاب ، ولکن لامانع من الحکم الحدسیّ ، کما لایخفی . ولکن ، لواکتفینا بالتّصور الإجمالیّ فی الحکم ، أمکن تحقّق الحکم الضّروریّ ، الغیر الحدسیّ أیضاً . فلکلّ من القولین وجه فتبصّر !

---

١ ـ «الحاکم» ، خ ل .

قوله : «**كالحكم بالإمكان**» الخ ٧/١٣٠.

فأنّه، يصدق الحكم بالإمكان على كلّ واحد من الممكنات، وعلى المجموع أيضاً.

قوله : «**فتكون السّلسلة الغير المتناهية**» الخ ١٣/١٣٠.

إن قلت : معلوليّة السّلسلة ، إن اقتضت علّة خارجة عنها ، تكون علّة لها ، فلا تكون السّلسلة حينئذٍ وسطاً بلا طرف ، و إن لم تقتض ذلك ، كان الطّرف الآخر مجموع السّلسلة ، فهى ، كما أنّها علّة ، تكون طرفاً أيضاً.

قلت : كلّ واحد من القسمين مستلزم للمطلوب. فإنّه، لو تحقّق العلّة الخارجة ثبت التّناهى . و إن لم تتحقّق ، فعليّة السّلسلة لنفسها ، غير متصوّرة ، و على فرض تصوّرها بجعل العلّة الآحاد بالأسر و المعلول المجموع ، بشرط الاجتماع ، لم يتصوّر طرفى السّلسلة هنا ، لأنّ أحد الطّرفين المعلول الأخير ، وهو جزء السّلسلة ، فكيف يمكن أن يصير طرفاً ، و وسطاً بالنّسبة إلى نفسه ، فتدبّر!

قوله : «**والمعلوليّة مستوعبة**» الخ ١٧/١٣٠.

قيل عليه : أنّ المفروض أنّ السّلسلة لا نهاية لها ، و إن استوعبتها المعلوليّة . و لزوم وجود علّة فى مثل هذه السّلسلة ممنوع ، بل يجب أن يكون فيها ، باعتبار كلّ قطعة متناهية فرض مفصولاً عنها هذا الحكم ، لا فى المجموع الغير المتناهى . و أيضاً هذه السّلسلة معلولة لنفسها ، فهى من حيث كونها علّة ، إذا فرض عدمها ، لانتفت جميع السّلسلة . ولايخفى عدم وقع لهذا الإيراد ، فتأمّل!

قوله : «**انّه إذا كان ما من واحد**» الخ ٥/١٣١.

قيل عليه : إنّ هذا من باب تسرية حكم كلّ واحد إلى المجموع ، ولو جعل الحكم بنحو الاستيعاب الشّمولىّ لجميع آحاد السّلسلة مطلقاً ، مجتمعة كانت أو منفردة ، منعنا الحكم فى المجموع الغير المتناهى . لأنّها إن لم تكن موجودة بوجود علىٰحدة ، فلا تقتضى علّة علىٰحدة غير علّة الأجزاء ، حتّى تكون سابقة عليها ، وضعاً و رفعاً ، و إن كانت موجودة كذلك ، لم تكن علّتها ، إلّا الآحاد بالأسر. وهى ، من جهة كونها علّة سابقة

على المجموع بشرط الاجتماع ، ولا ضير فيه ، كما بيّن فى محلّه .

و الجواب : إنّ المراد الشقّ الثانى ، و منعها فى المجموع الغير المتناهى واضح البطلان ، حيث أنّ استيعاب الفقر و المعلوليّة ، و الإمكان لآحاد السّلسلة ، اللّازم منه أن يكون الجميع كذلك ، من جهة أنّ المزدوج من الممكنات ممكنات فاقرات ، موجب لاحتياجها إلى علّة خارجة عنها ، لأنّ ما بالقوّة و الإمكان لامدخليّة له فى إفادة الوجود أصلاً . و جعل مجموع السّلسلة علّة لنفسها ، مع أنّه بديهىّ البطلان ليس بنافع فى المقام حيث أنّ الآحاد على فرض استيعاب الإمكان و الفقر الّذى هو من لوازم المعلوليّة ، لكلّ واحد من الآحاد ، مستلزم لأن لا تدخل فى حيّز الوجود أصلاً ، بل يكون فرض وجودها من قبيل الفرض الممتنع بطريق التّوصيف لا بطريق الإضافة ، فكيف يمكن أن تصير علّة لنفسها مع عدم دخولها فى الوجود ، فتبصّر !

المَقْصَدُ الثّانِى فِى الجَوْهَرِ وَ العَرَضِ

الفَريدةُ الأُوْلى فى رَسْمِ الجَوْهرِ وَ ذِكْرِ أَقْسامِها

قوله : «**المقصد الثانى**» الخ ۱۰/۱۳۱.

قد مرّ تقسيم الإلهىّ بالمعنى الأعمّ إلى ثلثة أقسام : مبحث الأمور العامّة ، و مبحث العلل القصوى ، و مبحث الجواهر و الأعراض . و قلنا إنّ هذا المبحث من أقسام السّفر الأوّل ، و إنّ بعضهم عدّه من أقسام السّفر الثّالث ، وهو متكفّل لبيان موضوعات سائر العلوم . و هو أيضاً من المباحث المهمّة ، حتّى أنّ أرباب علم الكلام جعلوه ممّا يتوقّف مباحثه [1] عليه . و هو بمنزلة مقامات الحقايق من علم السّلوك ، و أرباب العرفان جعلوا الجوهر الحقيقى عبارة عن الوجود الحقّ ، و الأعراض عبارة عن تجلّياته فى مرايا أسمائه و صفاته .

قوله : «**الفريدة الأولى**» الخ ۱۱/۱۳۱.

إنّما قدّم مباحث الجواهر ، لكون الجوهر أشرف ذاتاً ، و أتمّ وجوداً و أكمل مهيّة من العرض ، و لأنّه من مشخّصات العرض و مقوّماته ، فهو مقدّم عليه طبعاً ، فقدّم عليه وضعاً . وقد يعكس ، نظراً إلى توقّف بعض مباحثه على مباحث الأعراض ، و لكلّ وجه .

قوله : «**فى رسم الجوهر**» ۱۱/۱۳۱ .

إنّما عبّر بالرّسم إذ لاحدّ للأجناس العالية ، لأنّه [2] مركّب من الجنس والفصل

---

۱ ـ أى : «مباحث علم الكلام» .

۲ ـ أى : «لان الحد» .

على المشهور ، ولاجنس للجنس العالى ولافصل ، لأنّ كلّ ما لاجنس له لا فصل له . و تجويز تركّبه[1] من أمرين مقاومين[2] غير مسلّم عند محقّقيهم . مع أنّ الحدّ المذكور ليس كذلك ، و غير مشتمل على الفصل الحقيقىّ ، و لو جوّزنا التّركيب المذكور : حيث أنّ كون المهيّة موجودة فى الموضوع ، أو ، لا فى الموضوع ، ليس من مقوّمات ذاتها ، بل من مقوّمات وجودها ، فتأمل .

و التّعبير بأنّه مهيّة كذا ، لدفع إيراد المانعين لجنسيّة الجوهر ، بأنّه[3] عبارة عن الموجود لا فى موضوع ، والوجود خارج عن المقولات و المهيّات ، و «الـّلا فى موضوع» أمر سلبىّ .

و بيان الدّفع أنّ الجوهر ليس عبارة عن « نفس الموجود لا فى موضوع » ، بل «مهيّة شأن وجودها فى الخارج ، أن لاتكون فى الموضوع» فما هو بمنزلة الجنس «المهيّة الكذائيّة» و ما هو بمنزلة الفصل «شأن وجودها أن لاتكون كذا» ، فتبصّر !

قوله : «و هذا كقولهم» الخ ۱۳/۱۳۱.

أى : عبارة أخرى عن قولهم . و لكن له مزيّة على التّعريف المشهور ، من جهة التّصريح فيه بأنّه مهيّة محصّلة ، والمراد منها[4] إخراج الاعتباريّات . فإنّها خارجة عن تحت الجوهر ، بل عن ساير المقولات ، أيضاً ، كما صرّح به الشّيخ فى مواضع من الشّفا و مراد القوم أيضاً ذلك ، إلّا أنّهم تركوها لاعتماد هم على ما بيّنوه ، فى موضع آخر .

قوله : «فجوهر» الخ ۱۳/۱۳۱.

إنّما بدء بعد التّرسيم بالتّقسيم ، لما أفاده فى الحاشية ، و لأنّ التّقسيم من الرؤس الثّمانية ، بل جعله بعضهم من المبادى التّصوريّة ، و آخر من التّصديقيّة ، بالنّسبة إلى

---

۱ ـ أى : «تركب الحد».

۲ ـ «متفاوتين» ، خ ل .

۳ ـ أى : «بأن الجوهر»

۴ ـ أى : «من مهية محصلة».

المسألة . ولأنّه لابدّ منه فى بيان أحكام الأقسام. لكنّه لمّالم يبيّن أحكام الأقسام المذكورة هنا ، جعل النّكتة فى بيانها[1] ما أفاده فى الحاشية ،

ثمّ المراد من الموضوع ما ذكره فى الحاشية ، بقوله : « و هو المُحلّ المستغنى » الخ . و هذا أحد معانى الموضوع ، فإنّه قد يطلق على ما يقابل المحمول ، و على موضوع العلم ، بناء على كونه بمعنى آخر ، غير ما يقابل المحمول ، و على المادّة و الهيولى ، و على مثل النّفس أيضاً ، و النّسبة بينه و بين المحلّ ، بالعموم و الخصوص المطلق . لأنّ المحلّ له فردان : المحلّ المستغنى و يعبّر عنه بالموضوع ، و المحلّ المحتاج إلى الحالّ ، و يعبر عنه بالمادّة والهيولى. و إلى هذا أشار المحقّق الطّوسى فى تجريد الاعتقاد ، بقوله : «والموضوع و المحلّ يتعاكسان وجوداً و عدماً » الخ .

و المراد من الاستغناء هنا الاستغناء فى الوجود و التّشخّص المساوق له ، و إن احتاج إلى الحال فى التّشخّص التكثّرى ، فى بعض الأحيان . و من هنا جعلوا الموضوع من جملة مشخّصات العرض ، مع جعل كثير منهم الوضع ، والكم ، والكيف، و الأين ، و نحوها ، من العوارض المشخِّصة .

قوله : **«فجوهر حلّ به»** ١٤/١٣١.

هذا التّقسيم على مذاق المشّائين ، القائلين بتركّب الجسم من الهيولى و الصّورة . و أمّا على مذاق المنكرين للهيولى و الصّور النّوعيّة ، فلا يتمشّى هذا التّقسيم عندهم ، اللهمّ إلّا أنْ تجعل المادّة بالمعنى الأعمّ من محلّ الأعراض و الصّور، فيشمل الجسم المطلق ولو كان بسيطاً عندهم ، من جهة محلّيته للأعراض ، و لكن لايشمل الصّورة التّعريف ، الّذى ذكر لهاهنا ، إلّا أن تجعل[2] أيضاً أعمّ من الأعراض ، فيختلّ التّعريف والتّقسيم أو أن يجعل التّعريف و التّقسيم باعتبار الفرض و التّصور، لامن حيث الوجود والتّحقق

قوله : **«نفس إذا تعلّق»** الخ ١/١٣٢.

---

١ ـ أى : «بيان الاقسام».
٢ ـ أى : «تجعل الصورة».

هذا الرّسم للنّفس أيضاً على مذاق القوم . و أمّا على مذاق التّحقيق ، فالنّفس مفتاقة فى بدو وجودها إلى المادّة و المحلّ ، من جهة كونها جرمانيّة الحدوث ، روحانيّة البقاء . و الإضافة إلى البدن مقوّمة لها ، إلّا أن يجعل التّقسيم باعتبار طورها القلبىّ ، لا النّفسىّ ، فتدبّر ، وكذا مفارقة العقل لعالم الخلق بالكليّة إنّما هى على مذاقهم . و إلّا فعلى ما هو الحق الحقيق بالتّصديق ، له نوع اتّحاد بعالم الخليقة وهى [1] ظلّه و عكسه ، وهو أصلها و روحها ، فتدبّر ، تعرف !

قوله : «و للباقى» الخ ٤/١٣٢ .

أى : المادّة ، و الصّورة ، و الجسم ، و النّفس . و ذكر النّفس فى كتب القوم فى الإلهيات ، أيضاً لاينا فى ذلك . لأنّها باعتبار ذاتها من المجرّدات . فلذا تذكر فى العلم الأعلى ، و باعتبار الفعل من المادّيات ، فتذكر فى كلا العلمين ، من أجل كونها مرآت الحضرتَين و مجمع الإقليمَين . ولكنّه ، قدّه ، ذكرها فى العلم الطّبيعىّ لاحتياج بعض مباحثها إلى مباحثه ، و لأنّه ذهب إلى كونها فى بدو الحدوث جرمانيّة ، فكانت من هذه الجهة مناسبتها مع العلم الطّبيعى أكثر و أتمّ !

---

١ - أى : «الخليقة»

فِى رَسْمِ العَرَضِ وَ ذِكرِ أَقسامِه

قوله : «فى رسم العرض» الخ ۵/۱۳۲.

النّكتة فى التّعبير بالرّسم ، بناءً على مذاق من جعل العرض من الأجناس القاصية هى النّكتة فى التّعبيربه فى تعريف الجوهر . و أمّا على مذاق من لم يجعله جنساً عالياً ، فلعدم اندراجه تحت جنس عندهم ، و إن لم يكن من الأجناس العالية ، من جهة أنّه من العروض الّذى هوالوجود فى الموضوع . و بعبارة أخرى ، هو من حالات الوجود، الّذى هو خارج عن المقولات ، و سنخ غير سنخ المهيّات .

قوله : «و ذكر أقسامه» الخ ۵/۱۳۲ .

النّكتة فى ذكر أقسام العرض ما ذكر فى أقسام الجوهر ، فتذكّر!

قوله : «العرض ما ، أى ممكن» الخ ۶/۱۳۲ .

إنّما عبّر عنه بمطلق الممكن دون المهيّة : إمّا للإشارة إلى مساوقة الإمكان مع المهيّة ، كمساوقة الوجود مع الوجوب ، و إمّا للإشارة إلى أنّ العرض ليس مثل الجوهر ، أى من المهيّات المحصّلة ، بل هو من حالات وجود المهيّة و أطوارها ، لا من مقوّمات ذاتها .

قوله : «هو الكون» الخ ۶/۱۳۲.

أى : عين كونه فى موضوعه ، بمعنى أنّه ليس له كونان ، بل له كون واحد فى نفسه ، هو عين كونه فى موضوعه .

قوله : «أمّا كونه فى نفسه» الخ ۶/۱۳۲-۷.

المراد أنّه من القسم الثّالث من الأقسام المذكورة فى مبحث الوجود ، أى : وجوده

فی نفسه ، لا لنفسه ، ولا بنفسه . فهو لیس مثل النّسب و الإضافات ، الّتی لا استقلال لها ، لاخارجاً ، ولاعقلاً ، و لیس لهاکون لنفسها ، ولا بنفسها ، ولا فی نفسها .

قوله : «**عین وجوده**» الخ ۹/۱۳۲.

إذ قد مرّ أنّ المعلول بالذّات ، تکون المعلولیّة و الافتقار إلی العلّة ، عین ذاته المفتاقة ، و وجوده الفقیر المحتاج ، و إن لم یکن عین مفهومه . وهذا معنی الإمکان الفقریّ الّذی أشیر إلیه بقوله ، تعالی ، «یا أیّها النّاس أنتم الفقراء»[1] الآیة. وقد مرّ فی مبحث الإمکان فتذکّر !

قوله : «**إلّا فی مقولة الإضافة**» الخ ۱۰/۱۳۲.

فإن الإضافة فیها عین مهیّتها ، کما هی عین وجودها ، ولکن ، لامن حیث کونها عرضاً مطلقاً ، بل من حیث کونها عرضاً خاصّاً .

قوله : «**إذ لیس کل**» الخ ۱۳۲/۱۰-۱۱.

بل التّعلّق الماهویّ ، و الإضافة الدّاخلة فی مهیّة الشّیء ، یصیّر الشّیء داخلاً فی المقولة .

قوله : «**إضافة إشراقیّة**» الخ ۱۲/۱۳۲ .

بل الإضافة الوجوبیّة المبدئیّة ، أیضاً ، عین ذاته الحقّة الوجوبیّة . وهی[2] أصل الإضافة الإشراقیّة ، و روحها ، وکلتا الإضافتین وجودیّة نوریّة ، لا مفهومیّة مقولیّة حتّی یستلزم اندراج المبدء القیّوم ، و إضافته القیّومیّة ، تحت مقولة الإضافة ، فتبصّر !

قوله : «**لدی المعلم**» الخ ۱٤/۱۳۲ .

أقول : ماذهب الیه المعلّم مبتنٍ علی مقدّمات ، ذکرها صاحب الأسفار ، قدّه فی مبحث الجواهر والأعراض ، لوّحنا إلی بعضها سابقاً . وترك هنا ذکرقول سیّدالحکماء المحقّق الدّاماد ، قده ، من جعل المقولات منحصرة فی الجوهر و العرض ، للإشارة إلی

---

۱ - فاطر (۳۵) ، ۱۵.

۲ - أی : «الاضافة الوجوبیة».

فساد مبناه ، لما أشار إليه ، من أنّه [1] نفس الكون الرّابطى ، الّذى لايليق أن يجعل جنساً للمهيّات ، المحصّلة العرضيّة .

قوله : «**و بالثّلث**» الخ ١٥/١٣٢ .

فتكون مع مقولة الجوهر أربع .

قوله : «**أو بالأربع**» الخ ١٦/١٣٢ .

فتكون مع مقولة الجوهر خمساً .

قوله : «**صاحب البصائر**» الخ ١٧/١٣٢ .

هو السّهلان السّاوجىّ .

---

١ ـ أى : «من أن العرض».

فِى الكَم

قوله : «**فخرج ما يقبل القسمة**» الخ ١/١٣٣ .

مثل الهيولى ، و الصّورة الجسميّة ، و الأعراض الحالّة فى الجسم ، غير الكمّ .

قوله : «**بمعنى أنّها إن إعتبرت**» الخ ٥/١٣٣.

أقول : يجب أن يكون الحدّ المشترك واجداً لخواصّ ثلث :

إحديٰها ، أن لايكون من سنخ ماهو حدّ مشترك له .

و الثّانية ، ما أفاده قدّه .

و الثّالثة ، أن لايصير ازدياده على الأقسام موجباً للازدياد ، ولا انتقاصه موجباً للانتقاص . و لمّا كانت هاتان الخاصّيتان مستفادتَين ممّا ذكره ، قدّه ، لم يتعرض لذكرهما . و ذلك ، لأنّه ، لو كان من سنخ الأقسام ، أوكان ازدياده موجباً للازدياد ، وانتقاصه موجباً للانتقاص ، لما أمكن اعتباره بدايةً لأحد القسمين ، و نهايةً للآخر. لأنّ من خواصّ ما هو بداية ، أو نهاية لشىء ذى مقدار ، أن لا يكون قابلاً للانقسام فى جهة ما هو بداية ، أو نهاية فيها . و إلّا ، لكان التّثنية تثليثاً ، و التّثليث تربيعاً ، و هكذا . و [1] مع فرض كونه من سنخ الأقسام ، وكون ازدياده موجباً للازدياد ، و انتقاصه موجباً للانتقاص ، يكون قابلاً للانقسام ، كقابليّة الأقسام ، الّتى اعتبر بداية ، أو نهاية لها ، فلا يمكن أن يجعل بداية أو نهاية .

فإن قلت : كلّ واحدة من هذه الخواصّ [2] مستلزمة لِلاُخرَيَيْن ، فلم خصّص

---

١ ـ «اذ» ، خ ل.

٢ ـ أى : «من هذه الخواص الثلث».

هذه الخاصيّة بالذّكر ، دون الباقيتين ؟

قلت : لأنّ هذه من أظهر الخواصّ للحدود المشتركة ، و بها يتميّز المتّصل من الكمّ عن المنفصل . و الخاصيّتان الأخريتان من لوازم هذه ، فلذلك خصّها بالذّكر .

قوله : «جسم تعليمىّ» الخ ۹/۱۳۳ - ۱۰.

سمّى بذلك ، لأنّه مع شقيقيه موضوع علم الهندسة ، الّذى هو من العلوم التّعليميّة أى : الّتى كانوا يبتدؤن بها فى المدارس اليونانيّة فى بدو تعليماتهم ، كما سيشير إليه .

قوله ، قدّه : «كمّ متصل غير قارّ الذّات» الخ ۱۴/۱۳۳.

وهو كمّية الحركة ، الغير القارّة بالذّات ، على ماحقّق فى العلم الطّبيعىّ ، فلذلك صار متجدّد الذّات ، غير قارّ الهويّة .

قوله : «و أيضاً الاتّحاد» الخ ۱۷/۱۳۳.

و ذلك ، لأنّ موضوع العدد المعدود ، والمعدود الواحد لايتوارد عليه الأعداد . وكذلك الخطّ عارض للسّطح ، و هو[1] غير عارض لنفسه ، بل للجسم التّعليمىّ ، و هو[2] أيضاً لا يعرض لنفسه ، بل للجسم الطّبيعىّ . فلا اتّحاد فى الموضوع فى أقسام الكمّ ، أصلاً .

قوله : «و لشهرة» الخ ۱/۱۳۴.

هذا دفع لإيراد مقدّر . و هو ، أنّ الضّمير فى أنواعه ، على ما بيّنتم ، راجع إلى مطلق الكمّ ، مع انحصار أخذه تعليمياً ، عند وجوده فى بعض أنواعه[3] لاجميعها ، كماهو مقتضى عموم الجمع المضاف .

فأجاب : بأنّه ، لمّاكان معلوماً عندهم اختصاص الأخذ تعليمياً ببعض الأنواع ،

---

۱ - أى : «السطح» .

۲ - أى : «الجسم التعليمى» .

۳ - أى : «انواع الكم» .

وكان ذاك البعض أيضاً مشهوراً عندهم ، غير محتاج إلى الذّكر ، فلذلك لم نبال بإرجاع الضّمير إلى المطلق ، مع اختصاص الحكم ببعض الأنواع .

قوله : «**مع أنّه قد يعدّ**» الخ ٦/١٣٤.

مثل الثّلثة العادّ للتّسعة ، و الإثنين العادّ للأربعة ، والسّتة ، و الثّمانية ، ونحوها . و مثل هذه الأعداد ، الّتى لها عادّ مشترك غير الواحد ، تسمّى بالمتشاركة ، والمتوافقة . وما ليس لها ذلك تسمّى بالمتباينة .

قوله : «**و المتّصل**» الخ ٧/١٣٤.

أى : الكمّ المنفصل يتّصف بهذه الخاصّيّة بالذّات ، من دون حاجة إلى التّقسيم و المتّصل يتّصف بها بعد الانقسام . و لكن ، لمّا كانت قابليّته للتّجزية بالذّات ، وبعد التّجزيّة يصير معروضاً لها ، من دون حاجته إلى شى آخر ، عدّ هذه أيضاً من ذاتياته و خواصّه بالنّسبة إلى غير الكمّ ، من الأعراض .

قوله : «**كذا فى بعض**» الخ ١٠/١٣٤.

مثل علم الاصول ، إذ أرباب هذا العلم يسمّون التّرك ضدّاً للفعل ، مع أنّه عدمى . والمراد من العلوم الحقيقيّة مالايتغيّر موضوعه و مسائله بتغيّر الدّهور ، و مضى الأزمان و اللّغات ، مثل علم الفلسفة ، بخلاف مثل علم النّحو و الصّرف و الأصول ، و نحوها ، حيث أنّها تنقرض بانقراض اللّغة ، أو بطلوع شمس الحقيقة ، و ظهور الأحكام ، بحيث لاتحتاج إلى تدوين علم للبحث عن دلائلها مثلاً . وهذا لاينافى أن يكون علم الأصول من العلوم الحقيقيّة ، من جهة أخرى ، كما لايخفى .

قوله « **فإنّه ليس من خواصّه** » الخ ١٢/١٣٤.

و ذلك ، لعروضه بهذا المعنى للمفارقات ، أيضاً .

فى الكَيف

قوله : «**عطف**» الخ ١٥/١٣٤.

فيدخله لِمَ ، و يصير المعنى : الكَيف هيئة قارّة لا تقتضى النّسبة ، و لا القسمة بالذّات.

قوله : «**ويقال له**» الخ ١٦/١٣٤ .

قال فى الحاشية : «لوجودها فى الواجب» الخ .

إن قلت : ما يوجد فى الواجب ، من هذه الصّفات ، ليست كيفيّات قائمة بذاته المقدّسة . لأنّ كمال الإخلاص له نفى الصّفات عنه ، كما سيصرّح به ، بل هى فى التّحقيق عين ذاته و حقيقته الوجوبيّة ، تقدّست أسمائه ، و تعالى كبريائه .

قلت : المقصود من هذا الكلام نفى الاختصاص المطلق بالنّفوس ، و وجودها فى الواجب ، ولو لم يكن نحو وجودها فيه ، مثل وجودها فى النفس . مع أنّ هذه التّفاوت ليس باعتبار المفهوم ، بل من حيث المصاديق . فلا ينافى العموم ، و تشكيك هذه المفاهيم بالخاصّى ، أو خاصّ الخاصّى ، أو أخصّ الخواصّى .

قوله : «**ما هو القوّة**» الخ ٣/١٣٥.

القوّة هنا ليست فى مقابل الفعل ، بل هى أحد معانى تلك اللّفظة ، و هى هنا بمعنى الشّدّة فى الانفعال ، أو عدمه ،

ثم إنّه أفاد فى الحاشية : «إنّ المتوسطات من الكيفيات الاستعدادية» الخ . ولكن الحق أنّ نفس الاستعداد من الكيفيّات ، و المتوسّطات أيضاً ، مثل نفس الاستعداد و ليست من أقسام الاستعداديّة ، فتأمّل !

قوله : و «نحوهما» الخ ٤/١٣٥.

مثل الخجالة .

قوله : «أوائل الملموسات» الخ ٧/١٣٥ .

سمّیت بذلك ، لأنّها مدركة للآلام أوّلاً و بالذات ، و ثوانی الملموسات مدركة لها بعرضها .

فى العِلْم

قوله : «**فإنّ الكلّيّات الجواهر**» الخ ٨/١٣٦ :

و ذلك ، لوجود الأشياء بمهيّاتها و حقايقها فى الذّهن . وكونها جواهر ذهنيّة بمعنى شأن وجودها فى الخارج أن لاتكون فى الموضوع ، و إن كانت بالحمل الشّايع من مقولة الكيف ، بناء على القيام الارتسامىّ الحصولىّ ، كما مرّ شرحه فى محلّه .

قوله : «**كعلم العقل**» الخ ٩/١٣٥ .

فإنّه أيضاً عين حقيقته وجوداً و إن لم يكن كذلك مهيّة ، بناءً على تركّبه من المهيّة و الوجود بخلاف الواجب ، تعالىٰ ، كما مرّ شرحه .

قوله : «**لمّا كان أجلّ الكيفيّات**» الخ ٧/١٣٦.

و ذلك ، لأنّه مبدء جميعها فى التّخليق [1] ، لأنّ القدرة و الإرادة و نحوهما مفتاقة إليه فى التّحقّق .

قوله : «**بل بعضه الأدنى**» الخ ١٢/١٣٦ .

و ذلك ، مثل العالميّة .

قوله : «**هل هو كيف**» الخ ١٤/١٣٦.

و من جملة الاحتمالات كونه من مقولة الفعل ، بناءً على كون الإدراك مطلقاً بنحو الخلّاقيّة ، إلّا أنّه ، لمّا كانت هذه الخلّاقيّة بنحو يشبه الإبداع و الاختراع ، لا التّأثير التّدريجىّ الّذى هو مقولة الفعل ، لم يذكره هنا .

---

١ - «فى التحقق» ، خ ل.

قوله : «**بعد ما تشكّك**» الخ ١٥/١٣٦.

قد مرّ أنّ التّشكيكات المتصوّرة فى الوجود جارية فى عوارضه العامّة ، و نعوته الكلّيّة الشّاملة ، و ذكرنا تفصيله فى محله ، فراجع !

قوله : «**نقشا**» الخ ١٦/١٣٦ .

أى أثراً و صورةً ، و سمّى بالنّقش تشبيهاً بالنّقوش الخارجيّة ، من جهة عدم وجود تلك الصّور بالوجود الخاصّ بها ، و ليس المراد من النّقش ما هو بمعنى الشّبح حتّى يعترض عليه بأنّه مخالف لما هوالحقّ الحقيق بالتّصديق و مختاره أيضاً ،من حصول الأشياء بحقايقها فى النّفس ، لا بأشباحها . إلّا أن تكون التّسمية و التّعبير على سبيل المسامحة ، كما قلنا .

قوله : «**فحصول أثر**» الخ ١٦/١٣٦.

إما من المبادى الفعّالة و بتأثيرها ، و إفاضتها للصّور العلميّة على مرآت النّفس أو بخلاقيتّها بحول الله ، و قوته .

قوله : «**لخروجنا به**» الخ ١٧/١٣٦ .

إشارة إلى أنّ ذاك الانفعال بنحو التّحوّل و الحركه الذّاتيّة ، الجوهريّة .

قوله : «**أى المعلوم بالذّات**» الخ ١/١٣٧.

قد مرّ اختلافهم فى أنّ المعلوم بالذّات ماهو ، و أنّ القول الأقرب إلى التّحقيق أنّه هى الصّورة النّفسيّة ، لا الموجود الخارجىّ فى العلوم الحصوليّة ، و أنّها المراد هنا بقرينة قوله : «الّذى» الخ . و ذكر هذه الجملة ، إمّا لإخراج المعلوم بالعرض ، و بيان المراد من هذه اللّفظة ، و إمّا للإشارة إلى ما هو التّحقيق ، من اتّحاد النّفس بالمُدْرَك بالذّات .

قوله : «**إضافة**» الخ ٢/١٣٧ .

أى : إضافة العالميّة المقوليّة ، أو النّوريّة الوجوديّة .

قوله : «**من باب اشتباه**» الخ ٤/١٣٧.

أى : اشتبه عليهم ما بالعرض ، الّذى هو الانفعال ، و الإضافة ، اللّتان تعرضان للنّفس ، بسبب حصول المرسوم بالتّبع و بالعرض ، بما بالذّات الّذى هو المرسوم .

فِی العِلمِ الحُصولیّ وَ الحُضوریّ

قوله : «**فی الذّات**» الخ ۶/۱۳۷ .

هذا لیس مذهب جمیع المشّائین ، بل صرّح رئیسهم فی کتاب الشّفا و تعلیقاته ، و المعلم الثانی فی تعلیقاته وغیرها ، بکون علم النّفس و الواجب ، تعالیٰ ، والعقول المجرّدة بالصّور الحاصلة فیها حضوریّاً ، لا حصولیّاً ، بل لا یتصوّر من هؤلاء الأفاضل أن یجعلوا هذا العلم حصولیّا ، مع استلزامه لتضاعف الصّور و مخالفته للوجدان ، إلّا أن یکون الحِصر إضافیّا ، فتدبّر !

قوله : «**کان المراد من الصّور**» الخ ۹/۱۳۷ - ۱۰ .

إنّما قال کالخیالات ، لعدم انحصار الخلاقیّة عند أهل التّحقیق بها ، بل تجری فی الصّور الحسّیة ، و المعانی الوهمیّة ، بل العقلیّة أیضاً بوجه ، مرّ تفصیله ، فتذکّر !

قوله : «**بناء**» الخ ۱۰/۱۳۷ .

إذ بناءً علی کون قیامها بالنّفس حلولیّاً ، لا صدوریّاً ، لا یکون مناسبا للتّمثیل .

قوله : «**و هی مقبولة**» الخ ۱۲/۱۳۷ .

أی : هذه الصّور .

قوله : «**وتلک**» الخ ۱۲/۱۳۷ .

أی النّفس .

قوله : «**حضوریّاً**» الخ ۱۲/۱۳۷ .

خبر «کان» . و إنّما لم یذکر الدّلیل علی کون علم النّفس بها حضوریّا ، لبداهته و کونه معلوماً بالوجدان ، لأنّ علی تقدیر الحصولیّة یلزم مامرّ ، من تضاعف الصّور ،

المعلوم انتفائه بالضّرورة فى العلم الحصولىّ . و لأنّه مورد اعترافهم كما مرّ ذكره .

قوله : « **و نسبة المقبول إلى القابل** » الخ ۱۲/۱۳۷ .

لأنّ القابل حامل إمكان المقبول ، كما مرّ فى مبحث الإمكان الاستعدادىّ . ولأنّه يجب أن يكون فى ذاته فاقداً للمقبول ، و إلّا يلزم تحصيل الحاصل ، و الفقدان ملازم للإمكان .

قوله : « **لأنّ نسبة المعلول** » الخ ۱۳/۱۳۷ .

و ذلك ، لأنّ العلّة حامل وجوب المعلول ، و سبب اتّصافه به ، لأنّ الشّىء ما لم يجب لم يوجد . و لأنّه ، يجب أن تكون فى ذاتها واجدة لما تعطيه ، من وجود المعلول و كمالاته ، والوجدان و الوجود مساوق مع الضّرورة و الوجوب ، فتبصّر !

قال ، تقدّست أسمائه : « وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْه » [1] الآية ، وقال : « اَلنَّبِىُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِم » [2] .

قوله : « **و معطى الكمال** » الخ ۱۴/۱۳۷.

إشارة إلى أنّه ، تقدّست أسمائه ، لأجل كونه مبدء لكلّ شىء ـ و المبدء المُعْطى للشّىء يجب أن يكون واجداً لما يعطيه ، وكذا لكونه بسيط الحقيقة ، وهو كلّ الأشياء ، وكونه وجوداً صرفاً ، هو صرف كلّ وجود ، لا يشذّ عن حيطة وجوده وسعة نوره شىء ـ يكون ذاته المقدّسة الوجوبيّة أمّ الكتاب الأكبر ، الجامع لجميع نقوش الحقايق الوجوديّة ، و الأرقام الماهويّة ، و الحروف الآفاقيّة و الأنفسيّة ، و الكلمات الطّيّبة الإلهيّة ، و الأسماء و الصّفات التّامّة الوجوبيّة . و هو ، تعالى شأنه و تقدّست أسمائه ، نور بذاته و شاهد لذاته و ظاهر بهويّته . فهو فى عين شهود ذاته ، و بعين شهودها ، شاهد لكلّ شىء ، من دون حاجة إلى صور زائدة على ذاته ، أو خارجة عن صقع وجوده تكون ذريعة لانكشاف حقائق الأشياء عليه .

---

۱ - ق (۵۰) ، ۱۶ .

۲ - الاحزاب (۳۳) ، ۶ .

و بالجملة : سيجيء فی مبحث علمه ، تعالی ، أنّ موجب علمه بکلّ شیء و ذرّة و فیء ، علمه بذاته المقدّسة فی مقام رؤية المفصّل مجملاً ، المعبّر عنه بمقام الأحديّة الذّاتيّة ، و التّعيّن الأوّل ، و أو أدنیٰ ، و برزخ البرازخ الکُبری ، و مقام جمع الجمع .

قوله : «**حضور الشّیء**» الخ ۱۷/۱۳۷ .

أقول : مناط کون العلم حضوريّاً ، و ملاکه ، عدّة أمور .

منها ، عدم احتياجه إلی الصّور الإدراکيّة الحاصلة فی ذات المدرِك ، أو قواه الإدراکيّة .

و الثّانی ، أن يکون الوجود الخارجیّ ، و الکون النّفس الأمریّ ، عين الوجود الإدراکیّ .

والثّالث ، أن لايتحقق هنا أمران : أحدهما معلوم بالذّات والآخر معلوم بالعرض بل يکون عين وجوده النّفسیّ العينیّ معلوماً بالذّات .

و الرّابع ، أن لايحتاج المدرِك إلی تجريد المدرَك عن الغواشی المادّيّة ، بل ولايحتاج إلی عمل ، و نزع صورة ، و تجريد مدرك أصلاً .

و الخامس ، أن يتّحد المدرِك مع المدرَك ، اتّحاد الأصل مع الفرع أو بالعکس ، أو اتّحاد الشّیء مع نفسه .

السّادس ، أن لايمکن أن يغيب المدرَك عن المدرِك .

السّابع ، عدم إمکان اتّصافه بالتّصوّر و التّصديق .

و الثّامن ، عدم اتّصافه بالحدّ و الرّسم .

و التّاسع ، قبوله الشّدّة و الضعف .

والعاشر ، عدم اتّصافه بالإجمال بمعنی الإبهام إلی غير ذلك ، ممّا ذکر فی محلّه .

و إنّما سمّی حضوريّا ، لأنّ ملاکه حضور المدرَك للمدرِك و عدم غيبته عنه . و سمّی الحصولیّ بذلك لأنّ ملاکه حصول صورة المدرَك للمدرِك . و قد مرّ سابقاً ، أنّ مورد العلم الحضوریّ علم کلّ مجرد بذاته و بمعاليله و شؤونه وفنونه وأطواره ، و علم کلّ معلول بعلّته ، عند فنائه فيها و بقائه ببقائها ، بل کلّ فانٍ بالمَفنیّ فيه ، مثل العاشق

بالمعشوق، و نحو ذلك، و أنّه قابل للنّقص و الكمال و الشّدّة والضّعف، و أنّ المعلوم به غالباً وجودات الأشياء، دون مهيّاتها، إلّا فى علم النّفس و نحوها بالمهيّات الحاضرة فى ذاتها عند إدراكها للحقايق الخارجة عنها؛ أللّهم إلّا أن يجعل المعلوم فى هذا العلم وجوداتها الذّهنيّة، فيرجع العلم بها أيضاً إلى العلم بالوجود، تدبّر تعرف!

قوله: «**تفصيلىّ أو إجمالىّ**» الخ ۱/۱۳۸.

الإجمال و التّفصيل هنا، قد يعنى بهما الإبهام و الكلّيّة و عدمهما، و مرجعه إلى عدم تميّز المعلوم بكماله و تمامه عند العالم. وهذا ممّا يتحقق غالباً فى العلم بالمفاهيم والمهيّات الكلّيّة و فى العلم بالموجودات الخارجيّة، بعناوينها الكلّيّة. و قد يعنى بهما الإجمال، بمعنى الشّدّة و القوّة الوجوديّة[1]. و كلامه، قدّه، فى المقام قابل للحمل على كلا المعنيين: فإنّ قوله: «بصورة واحدة»، و قوله: «بصور متمايزة» الخ إن حمل على التّفصيل الفرقانىّ، فى مرتبة انصباغ الوجود العام بأصباغ المهيّات، و الحدود الوجوديّة، فى قبال الجمع القرآنىّ و الوجود البسيط التّامّ الشديد العقلانىّ أو الرّبانى، و يراد بالصّورة الواحدة، الصّورة الواحدة البسيطة، و الوجود الجمعىّ القرآنىّ المذكور، كان المقصود منه الإجمال و التّفصيل بالمعنى الثّانى، و إن حمل على التّفصيل التّميّزىّ، و يراد بصورة واحدة صورة واحدة مبهمة، غير مميّزة بالتّميّز التّام، كان شاملاً للعلم الاجمالىّ والتّفصيلىّ بالمعنى الأوّل. و إن حمل على الأعمّ منهما كان شاملاً للقسمين. و قوله، «لكنّه حالة بسيطة» الخ يؤيّد إرادة المعنى الثّانى.

قوله: «**هى خلّاقة للتّفاصيل**» الخ ۴/۱۳۸.

قد ذكرنا مراتب علم النّفس، و ما ذكره الفلاسفة فى أقسام الملكات الثّلث فى باب علم النّفس، فراجع!

قوله: «**ثمّ إنّ فعليّة**» الخ ۷/۱۳۸.

---

۱ ـ و العلم الاجمالى بالمعنى الاول أدون من التفصيلى، بالمعنى الثانى بالعكس، منه، قده.

لمّا كان المتظاهر من العلم الفعلیّ ، ما هو فی قبال الشأنیّ أوالانفعالیّ - بمعنی ورود الصّور علی النّفس من خارج و ارتسامها فی‌ذاتها و انفعالها منها من جهة قیامها الحصولیّ بها ، فیكون مقابل العلم بهذا المعنی ماهو بمعنی الخـلاقیّة و الإنشاء للصّور الإدراكیّة ، و قیامها الصّدوریّ بالمدرِك ، و لیس المراد من الفعلیّ هذا المعنی ، و إن‌كان التّحقیق أنّ العلم الفعلیّ بالمعنی المراد منه هنا ، لا ینفكّ عن الفعلیّ بالمعنی المذكور - فسرّه بما أفاده ، قدّه ، حتّی یتّضح المراد . فإنّ المشّائین ، القائلین بالقیام الحلولیّ للصّورالعلمیّة الإلهیّة فی ذاته ، المقدّسة الوجوبیّة ، علی ما فهمه أكثر المتأخّرین من عبائرهم المأثورة فی هذا الباب ، قائلون بأن علمه ، تعالی ، بالأشیاء فعلیّ بالمعنی الّذی أفاده ، قدّه ، ولا یجعلونه فعلیّاً بالمعنی المذكور . و سیجیء فی باب العلم ، أنّ الهندسة اللّاهوتیّة الإلهیّة و العلم العنائیّ الجمعی الأحدیّ ، سبب لتحقّق الأشیاء ، و وجودها فی عالم الأعیان و للهندسة الإیجادیّة ، الّتی للنّظام ، الجملیّ الكلّی الّذی للعالم الكبیر .

فِي الأَعْراضِ النِّسبِيَّة

قوله: «و هو الآن» الخ ١٤/١٣٨.

وجود الآن فى الزّمان، إمّا بالفرض، و إمّا بسبب الموافات مع الحوادث الآنيّة إذ لا يمكن حدوثه بالقطع، كما فى الكمّيّات المتّصلة القارّة، لعدم إمكان إنقطاع الزّمان الدّائم الأزلىّ عندهم، من جهات عديدة، أشرنا إليها من قبل.

قوله: «كما فى الحركة التّوسطيّة» الخ ١٦/١٣٨.

فإنّها فى الزّمان، لا بمعنى الانطباق، حيث أنّها بسيطة، لا جزء لها، حتّى يتصوّر إنطباقها على الحركة القطعيّة، الّتى يمكن انقسامها بالأجزاء و الحدود، بل بمعنى أنّه لا حدّ فى الزّمان الّذى للحركة، إلّا و هى حاصلة فيها. و الشّىء المتحرّك يتّصف بها، أى بكونه بين المبدء و المنتهى بالفعل. نعم، هى فى الآن السّيّال على الوجه المذكور[1].

قوله: «بحسب نسبة بين أجزائه» الخ ٧/١٣٩.

و ذلك، بأن يكون بعضها أقرب من الآخر من بعض آخر، أو كونه أبعد منه أو كونه فى يمينه أو يساره، أو قدّامه أو خلفه. و أمّا كون رأسه من فوق ورجله من تحت فهو من جهة نسبة المجموع، لا كلّ واحد، فتدبّر!

قوله: «ثم الوضع» الخ ٨/١٣٩.

قد ذكر له معان أخرى ليس هنا حاجة إلى بيانها.

---

١ - أي: «الانطباق».

قوله : « **خرج التّأثیر** » الخ ۱۱/۱۳۹ .

بل التّأثیرات الاختراعیّة و الإنشائیّة والإبداعیّة للنّفس ، بالنّسبة إلی الصّور الحسیّة و الخیالیّة و العقلیّة ، خارجةٌ عنه بوجه . و من هنا لم یجعلوا العلم من مقولة الفعل ، مع ذهاب بعض أهل التّحقیق منهم إلی أنّ الإدراک مطلقاً بالخلّاقیّة والإیجادیّة ، و إن جعله بعضهم منها [1] ، بوجه آخر ، ذکرناه فی مبحث الوجود الذّهنی . بل خرج مطلق التّأثیرات الإبداعیّة للعقول و غیرها . و إنّما خصّ الأوّل ، أی تأثیره ، تعالی ، بالذّکر ، حیث أنّ تأثیر غیره من أظلال تأثیره و مراتب فیضه وَجوده ، و لا مؤثّر فی الوجود إلّا الله [2] .

قوله : « **تکافوء** » الخ ۵/۱۴۰ .

و لذا لو تحقّق أحدهما فی شیء ، أو مرتبة مع قطع النّظر عن کلّ شیء ، یجب تحقّق الآخر فی تلک المرتبة ، کذلک . و بهذه المقدّمة تمسّک صدر المتألّهین فی إثبات اتّحاد العاقل بالمعقول ، کما مرّ شرحه فی بابه .

ثمّ ، إنّ المفاهیم المتضایفة علی قسمین : الأوّل ما لا یمکن اتّصاف الذّات الواحدة بها [3] ، من جهة واحدة ، و لا من حیثیّتین تعلیلیّتین . و ذلک ، مثل العلیّة و المعلولیّة و المحرّکیّة و المتحرّکیّة ، و نحوها . و أمثال هذه المفاهیم بینها التّقابل ، المسمّی بتقابل التّضایف . و الثّانی ما لا یکون کذلک ، کالعاقلیّة والمعقولیّة ، والعالمیّة و المعلومیّة ، و نحوها . و هذا القسم فی الحقیقة غیر معدود فی المتقابلین بالمعنی المذکور ، کما لا یخفی .

قوله : « **أی ، هذه المفاهیم العنوانیّة** » الخ ۱۱/۱۴۰ .

---

۱ ـ أی : « من مقولة الفعل » .

۲ ـ « ... الا هو » ، خ ل .

۳ ـ « ... بهما » ، خ ل .

أی جعل الأوّل ، تعالیٰ ، معروضاً للإضافة المقولیّة ، وجعل مبدئیّته و رازقیّته الإضافة المذکورة ، بالنّظر إلی مفاهیم تلک الامور . لا بالنّظر إلی حقایقها و مصادیقها فإنّ من هذه الجهة جمیع إضافاته ، تعالیٰ ، راجعة إلی إضافة واحدة إشراقیّة نوریّة ، هی إضافته القیّومیّة ، کما سیجیء شرحه .

الْمَقْصَدُ الثَّالِثُ فِى الإِلٰهِيّات

قوله : « **المقصد الثّالث فى الإلهيّات** » الخ ١٢/١٤٠ .

هذا المقصد من أهمّ مقاصد علم الحكمة ، و هو بمنزلة السّفَر الثّانىّ من الأسفار الأربعة ، الّتى للسّلاك العملىّ . و هو السّفَرُ من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ . و المبحوث عنه فيه الموجودات المجردة عن المادّة و المدّة مطلقاً . و قد ذكر فى الحاشية وجه تسميته بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ .

فإن قلت : لا وجه لتسمية الفلسفة الأولى بالعلم الإلهىّ بالمعنى الأعمّ ، حيث أنّ المبحوث عنه فيها هو المفاهيم العامّة ، و الجواهر و الأعراض ، الّتى هى من الموجودات الإمكانيّة ، ولامساس لها بالبحث عن الإلهيّات أصلاً .

قلت : المبحوث عنه فيها [1] الموجودالمطلق ، بما هووجود وموجود مطلق ، ونعوته الذّاتيّة و لواحقه الوجوديّة . و الوجود بما هو وجود ، هو الحقّ و ظهوراته تقدّست أسمائه ، و أيضاً ، لماكان المقصد الأسنى و المطلب الأعلى فيها ؟ هو البحث عن خواصّ واجب الوجود و أحكامه ، مع أنّ المبحوث عنه فيها ؟ الأمور الغير المحتاجة إلى المادّة و المدّة ذهناً و خارجاً . و أمثال هذه الأمور ، لمشابهتها بالأمور المفارقة المحضة فى البرائة عن الجسمانيّات و التّنزه عن المادّيات ، تسمّى بالإلهيّة .

قوله : « **فى أحكام ذات الواجب** » ١٣/١٤٠ الخ .

التّخصيص بالأحكام ، للإشارة إلى عدم إمكان البحث عن حقيقته و ذاته ، تعالى شأنه .

---

١ ـ أى : «فى الفلسفة الاولى».

فإن قلت : لمّا ثبت أنّ مهيّة الحقّ ، تعالى ، إنيّته ، و أنّه وجود صرف ، فإثبات وجوده فى الحقيقة راجع إلى البحث عن ذاته . فكيف خصّ الفريدة بالبحث عن أحكامه ، مع أنّ وجود الشّيء مطلقاً ليس من عوارض ذاته و حقيقته ؟ و لذلك جعلوا البحث عن الهليّة البسيطة الموضوعيّة خارجاً عن مباحث العلم ، و جعلوه من مباحث العلم الأعلى ، أو من مقدّمات العلم و مباديه التّصديقيّة .

قلت : أوّلاً البحث عن إثبات الواجب فى الحقيقة راجع إلى البحث عن أحكام وجوده ، حيث أنّ المطلوب منه ليس إثبات وجوده النّفسى ، بل الرّبطىّ العرفانىّ . لأنّه القيّوم المثبت لكلّ شيء ، فكيف يمكن أن يثبته شيء ؟ كما قال أعرف الخلق به : «متَى غِبْتَ حتّى تَحتاجَ إلىٰ دَليلٍ» . و قال تقدّست أسمائه : «أفِي اللهِ شَكٌّ فاطِرِ السّمواتِ وَ الأرضِ» [1] . مع أنّه بالنّسبة إلى الوجود المطلق من الأحكام بوجه ، فتدبّر !

قوله : «**و أمّا إثبات صفاته**» الخ ١٤/١٤٠ .

أى ، هذا البحث منعقد بالأصالة لإثباته ، والبحث عن صفاته فى الفريدة الأخرى ، إلّا أنّه ، لمّا أدّى البحث عن ذاته إلى إثبات صفاته إجمالاً ، ذكر فيه استطراداً .

قوله : «**و لمّا كان مطلب ما الشّارحة**» الخ ١٤/١٤٠ .

فى هذا أيضاً إشارة إلى أنّ البحث عن حقيقته ، تعالىٰ ، غير ممكن . و الشّرح اللّفظى أيضاً إنّما هو بالنّسبة إلى ألقابه و نعوته ، لا بالنّسبة إلى إسمه الحقيقىّ . إذ لا اسم له ولا رسم و لا نعت ، حتّى يحتاج إلى ما، اسمىّ أو شرح لفظىّ ، فتدبّر .

ثمّ ، إنّا ذكرنا فى أوّل الكتاب أنّ الموجودات بالنّسبة إلى تحقّق المطالب الثّلثة لها ، كلّها أو بعضها ، على أقسام :

منها ، ما يتحقّق له جميع المطالب ، و هذا مثل الموجودات المركّبة الخارجيّة ، المجهولة الأسامىّ و الحقايق ، و المهيّات غير بيّنة الهليّات .

١ - ابراهيم (١٤) ، ١٠ .

و منها ، مایتحقّق فیه مطلب ما ، الحقیقیّة و الشّارحة ، دون الهلیّة البسیطة ، و و یتحقّق فیه الهلیّة المرکّبة ، و اللـِم الثّبوتیّ و الإثباتیّ .

و منها ، مایستغنی عن الجمیع .

و منها ، عن الجمیع غیر الشّارحة .

و منها ، ما یتحقّق فیه الهلیّة المرکّبة ، و اللّم الإثباتیّ ، و الما الشّارحة فقطّ .

و منها ، ما لا یتحقّق له الما الحقیقیّة ، و یتحقّق فیه باقی المطالب .

و منها ، ما یتّحد فیه الجمیع ، إلّا الشّارحة اللّفظیّة .

و منها ، ما یتّحد فیه مطلبا لم و ما الحقیقیّة .

و أنّ[۱] الحقّ ، تعالیٰ ، باعتبار مقام غیب هویّته المغربیّة مستغنٍ عن الجمیع ، بل لایتصوّر فی حقّه مطلب أصلاً . و باعتبار مقام الإلهیّة والواحدیّة ، یتصوّر له مطلب ما الشّارحة و الهلیّة البسیطة و المرکّبة ، و اللـّم الإثباتیّ ، دون الثّبوتیّ . و لکن من جهة وجوده العرفانیّ الرّابطیّ ، دون النّفسیّ الثّبوتیّ .

قوله : « **کالظّرف** » الخ ۱۵/۱۴۰.

أی ، إذا افترقا یستعمل کلّ بمعنی الآخر ، و إذا اجتمعا یستعمل کلّ واحد فی معنی آخر ؛ مثل أنّ کلّ واحد منهما ، عند الافتراق ، یستعمل فی نفی الحیثیّة التّعلیلیّة أو التّقییدیّة ، و عند الاجتماع ، یکون المراد من الأوّل نفی الأوّل ، و من الثّانی نفی الثّانی .

قوله : « **أو المراد بأحدهما** » الخ ۱۷/۱۴۰ .

الفرق بین الأمرین ، أنّ نفی الواسطة فی العروض بمعناها المشهور المعروف لایلازم نفی الحیثیّة التّعلیلیّة ، بخلاف نفی الحیثیّة التّقییدیّة ، فإنّه ملازم مع نفی الواسطة فی العروض . وکذا نفی الواسطة فی الثّبوت ، فی قبال الواسطة فی العروض ، غیر ملازم مع

---

۱ - أی : «ثم انا ذکرنا فی أول الکتاب... ان الحق...»

نفى الحيثيّة التّعليليّة مطلقاً ، بخلاف العكس ، فتأمّل ! و قد ذكرنا الفرق بين أقسام الوسايط و تعاريفها فى محلّه ، فراجع !

قوله : «**كما فى وساطة وجود الحقّ**» الخ ۲/۱۴۱.

التّخصيص بالوجود الإمكانىّ ، للإشارة إلى عدم مجعوليّة المهيّات بالذّات .

قوله : «**الحقّ**» الخ ۲/۱۴۱.

إنّما اختار من بين صفاته ، تعالى ، الحقّيّة ، لأنّها عبارة أخرى عن وجوب الوجود المناسب ذكره للمقام ، إذ من معانى الحقّ ، الواجب الوجود ، الّذى لاسبيل للبطلان إليه . و لأنّه كدعوى الشّئ ببيّنة و برهان . إذ حيث أنّه بذاته ولذاته اقتضى الوجود ، فطريان العدم عليه ممتنع و مُحال ، لأنّه فى حكم سلب الشّئ عن نفسه ، فيكون لاسبيل للبطلان و العدم إليه ، فهو الحقّ الواجب . و بالجملة ، قد مرّ سابقاً ، أنّ أحقّ مصاديق كلّ مفهوم مالايحتاج فى حمله عليه إلى حيثيّة تقييدية ، ولا تعليليّة . و هذا بالنّسبة إلى مفهوم الوجود لايتصوّر ، إلّا فى الواجب ، تعالىٰ شأنه .

قوله : «**إذا الوجود**» الخ ۸/۱۴۱ .

أقول : هذا هوالبرهان المسمّى بالبرهان الصّدّيقىّ . وهو برهان الّذين يستشهدون به عليه ، وعلى كلّ شيء ، المشار إليه بقوله ، تعالىٰ : «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ» [1] الآية ، وقوله (ع) : « يا مَنْ دَلَّ عَلَى ذاتِه بذاته » . و ساير البراهين استشهاد بغيره ، تعالى ، عليه ، و هى براهين إنيّة ، بخلاف هذا البرهان ، فإنّه برهانُ شِبه اللِّمّ . إذ البرهان اللّمّىّ الحقيقىّ محال فى حقّه ، تعالى : و إنّما سمّى هذا البرهان ببرهان شِبه اللّمّ ، من جهة شباهته معه فى إفادة اليقين و الجزم التّامّ الكامل ، و فى أنّه ليس استدلالاً ، من غير الشّئ ، عليه ، حيث أنّ المعلول ، و إن كان بوجه غير مباين للعلّة ، بل مشاكل لها بحكم : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ » [2] ، إلّا أنّه بوجه آخر مباين مع العلّة ،

---

۱ ـ فصلت (۴۱) ، ۵۳ .

۲ ـ الاسراء (۱۷) ، ۸۴ .

أی من جهة محدودیّته و شوبه بالعدم . وهذا بخلاف العلّة ، فإنّها أصل المعلول و تمامه و بها تحقّقه و قوامه ، و باطن الشّیء لایباینه وتمام الشّیء لایخالفه ولاینا کره . فالاستدلال منها [1] علیه أتمّ من الاستدلال من نفس المعلول علیه . لأنّه مع نفسه بالإمکان ، و مع علّته بالوجوب ، فلیس استدلالاً من مغایره ، علیه . و بعد هذا البرهان . الاستدلالُ من طریق الإنسان الکامل ، أو النّفس الإنسانیّة ، أو الفصول [2] الأقصی ، إذ السّالک و المسلوك فیه واحد . و فی هذا البرهان ، الجمیع متّحد . و هذا البرهان أیضاً ، لمّا کان من نفس حقیقة الوجود علیها ، فشابه البرهان اللّمّیّ أیضاً من هذه الجهة ، ومن جهات أخری ، غیر خفیّة علی العارف بقواعد الحکمة و العرفان .

ثمّ ، إنّ لهذا البرهان تقریرات عدیدة : منها ، ماذکره الشّیخ الرئیس ، قدّه ، فی الإشارات ، و محصّله أنّه لاشكّ فی وجود موجود مّا . فهو إن کان واجباً فهو المطلوب ، و إلّا استلزمه ، دفعاً للدّور و التّسلسل . وهذاالبرهان ، بهذا التّقریر ، بعید عن البرهان الصّدّیقیّ بمراحل :

منها [3] أنّه ، استدلال بوجود موجود مّا ، أو بمفهوم الوجود ، و هو خارج عن ذات الواجب و حقیقته ، و مباین معها أیضاً .

و منها ، أنّه محتاج فی تتمیمه إلی التّشبّث بذیل الإمکان ، و الدّور و التّسلسل فلا یکون استدلالاً من الواجب تعالی علیه .

و منها ، أنّ تمامیّته موقوفة علی إبطال الدّور و التّسلسل . وقد ظنّ أنّه ما أقیم برهان قطعیّ علیه ، و إن کان هذا ظنّاً فاسداً و حسباناً کاسداً ، إلّا أنّ المقصود أنّه غیر مفید للیقین عند أمثال هذا الظّان .

ومنها ، أنّه غیرمثبت لتوحیده ، بخلاف البرهان الصّدّیقیّ إلی غیر ذلك من النقائص .

---

۱ ـ أی : «من العلة» .

۲ ـ «اوالعقول» ، خ ل .

۳ ـ أی : «من المراحل» .

و منها [1] ، التّقرير المعروف فى ألسنة العرفاء . و هو مبنىّ على مقدّمات :

منها [2] ، أنّه لا شكّ فى وجود حقيقة الوجود ، بمعنى صرف الوجود الجامع لجميع ما هو من سنخ الوجود و كمالاته ، و الطّارد لجميع ما هو من أجانبه و غرائبه . إذ بعد ما ثبت أصالة الوجود ، و اعتباريّة المهيّة ، و أنّ الوجود ما ، بالذّات ، الفعليّة و التّحقّق و منشائيّة الآثار ، فالوجود الأصيل المنشاء للآثار ، إمّا الوجود المشوب ، أوالوجودالصّرف ، أوكلّ واحد منهما . و على التّقادير يثبت المطلوب . أمّا على التّقديرين الأخيرين ، فواضح . و أمّا على الأوّل ، فلانّه ، لولا الصّرف لم يتحقّق المشوب ، بل ولايتصوّر تحقّقه . لأنّ كلّ مقيّد مسبوق بالمطلق ، و كلّ مشوب مسبوق بالصّرف ، و كلّ متعيّن مسبوق باللّا تعيّن . إذ ليس المطلق فى باب الوجود ، مثل المطلق المفهومىّ و الكلّيّات الطّبيعيّة ، الّتى لا يمكن تحقّقها ، إلّا فى ضمن الأفراد و المراتب . لأنّها مبهمات بالذّات ، ليس لها فى حدّ ذاتها ونفسها حظّ من التّحصّل و التّعيّن و الفعليّة أصلاً ، بخلاف المطلق الوجودىّ ، فإنّه ما ، بالذّات ، الفعليّة و التّحصّل و التّحقّق ، فكيف يمكن أن يكون تابعاً لشيء : فالوجود الصّرف محقّق ثابت ، بلاشكّ ولاشبهة أصلاً .

و منها ، أنّ حقيقة الوجود بهذا المعنى لا تقبل العدم بذاتها و لذاتها . أمّا أنّها لا تحتاج فى طرد العدم إلى حيثيّة تقييديّة ، فظاهر ، ممّا مر . و أمّا أنّها لا تحتاج فى طرده إلى حيثيّة تعليليّة ، فلأنّ علّتها إن كانت مثلها ، فصرف الشّيء لايتثنّى و لا يتكرّر ، و إن كانت نفسها ، فهو أفحش ، و إن كانت الوجود المشوب ، فقد مرّ أنّه مسبوق بالصّرف و المطلق ، و أنّه أنقص من المطلق أيضاً بمراحل ، فكيف يمكن أن يصير علّة له .

و منها أنّ كلّ ما لا يقبل العدم بذاته و لذاته ، فهو واجب الوجود بالذّات ، فثبت إذن وجود الواجب بالذّات .

---

۱ ـ أى : « و من التقريرات للبرهان المذكور» .

۲ ـ أى : «من هذه المقدمات» .

و الثّالث [1] ما أشار إليه فى الكتاب ، و هو الاستدلال من حقيقة الوجود ، أيضاً ، لكن من حقيقةالوجود ، بمعنى المقابل للمفهوم . و تقريره أيضاً محتاج إلى مقدّمات :

منها [2] ، أنّه بعد ما ثبت من أصالةالوجود ، و أنّ له حقيقةً ، ينال بها كلّ ذى۔ حقيقة حقيقته ، وأنّ تلكالحقيقة ليسلها أفراد متباينة بالذّات ، بل بالمراتب والظّهورات والأطوار و الدّرجات ، فنقول : إنّ تلكالحقيقة لاتخلو : إمّا أنتكون لها مرتبة ، تكون واجبة بذاتها ، و يكون ماسوى تلك المرتبة من أفيائها و أظلالها و عكوسها ، أوْ لا . فعلى الأوّل ثبت المطلوب . و على الثّانى ، فنضم إليه مقدّمة أخرى ، و هى أنّ هذه الحقيقة لا يمكن أن تتّصف بالإمكان ، بمعنى تساوى النّسبة إلى الوجود و العدم ، و لا سَلْب كِلتا الضّرورتَين . و ذلك ، لبداهة عدم تساوى نسبة الشّىء إلى نفسه و نقيضه ، و أنّ حيثيّة الوجود حيثيّةالضّرورة و الفعليّة ، لاحيثيّة عدمالضّرورة ، سيّما حيثيّة عدم ضرورة الوجود الّذى هو نفسها [3] . بل تتّصف بالإمكان بمعنى الفقر و الرّبط ، لابمعنى شىء له الرّبط و الفقر ، بل نفس الرّبط و الفقر . إذ ليس الوجود شيئاً له الوجود ، حتّى يتصوّر فى حقّه كونه شيئاً يتّصف بكذا . فإنّه ، لوكان فقيراً يجب لمكان بساطته أنيكون نفس الرّبط و الفقر . و أيضاً لو كان شيئاً له الرّبط ، فيقع الرّبط فى مرتبة متأخّرة عنه ، فهو فى حدّ ذاته ، إمّا ليس له الرّبط ، بل غنىّ بذاته ، فلا يمكن أن يصير ربطاً فى مرتبة متأخّرة ، و إن كان [4] نفس الرّبط ، فثبت المطلوب . و إذاكان نفس الرّبط ، فلا يمكن أن يكون نفس الرّبط و الفقر إلى العدم ، ولا إلى المهيّة ، و لا إلى ما هو مثله ، فى كونه نفس الرّبط . لا لأجل استلزامه للدّور و التّسلسل ، بل لأنّ الشّىء لا يمكن تعلّقه بنفيه

---

۱ ـ اى : «الثالث من التقريرات» .

۲ ـ أى : «من هذه المقدمات» .

۳ ـ أى : «نفس الحقيقة» .

۴ ـ الظاهر : « اوكان نفس الربط ، فثبت المطلوب ، لانه اذاكان نفس الربط لا يمكن . . . »

و أنّ الرّبط و النّسبة لا يمكن أن يكون ربطاً إلى الرّبط و النّسبة ، فإنّ ضمّ اللا شيء إلى اللا شيء لا يفيد القوام و الشّيئيّة و الاستقرار و الاستغناء - فيجب أن يكون ربطاً إلى ما هو نفس الغناء و القيموميّة و السّبوحيّة و القدّوسيّة ، و هى المرتبة الأصليّة الغنيّة من تلك الحقيقة ، الّتى هى الأصل و باقى المراتب أضوائه و أفيائه . فثبت وجود الواجب بالذّات ، لأنّ هذه المرتبة ممّا لايقبل العدم لذاتها و بذاتها ، وكلّ ماكان كذلك فهو واجب ، فتلك الحقيقة واجبة بذاتها .

و التّقرير الرّابع هذا التّقرير بعينه ، ولا يخالفه ، إلّا فى حذف بعض المقدّمات و تقريره أن يقال : إنّ حقيقة الوجود - فى قبال المفهوم - الّتى قد ثبت تحقّقها وأصالتها فى التّحقّق ، إمّا أن تكون من حيث نفسها ، من حيث هى هى - مع قطع النّظر عن نزولها ، و تطوّرها بشؤونها ، و تفنّنها بفنونها ، و شوبها بالعدم و المهيّة لأجل المعلوليّة و التّنزّل - موجودةً ، أوْ لا ، لايمكن أن لاتكون موجودة ، إذ قد ثبت أن بها ينال كلّ ذى حقيقة بحقيقته ، و يصير كلّ شىء موجوداً بها فكيف يمكن أن لا تكون موجودة ؟ فإذا كانت موجودة ، فلا تخلو ، إمّا أن تكون واجبة ، أولا . فعلى الأوّل يثبت المطلوب و على الثّانى ، فقد تحقّق ، ممّا أصّلناها من المقدّمة الثّانية أنّ إمكانها لا يمكن أن يكون إلّا بمعنى الفقر و الرّبط بالغير ، وهذا غير متصوّر فى حقيقة الوجود بهذا المعنى . إذ كونها ربطاً بنفسها و لنفسها و إلى نفسها غير معقول ، فيجب أن تكون ربطاً بغيرها . و غيرها إمّا العدم ، أو المهيّة . إذ لا يتصوّر الثّانى لها [1] من سنخها ، حيث أنّ المرتبة غير متصوّرة فى الحقيقة ، من حيث هى هى ، الّتى ليست إلّا هى ، لا بالمعنى المقول فى المهيّة ، كما هو ظاهر واضح ، بل بمعنى أنّها غير مشوبة بما هو من غير سنخها و أجانبها و غرائبها ، حتّى يتصوّر الثّانى لها . و العدم نفى صرف و باطل محض ، و المهيّة من حيث هى هى أيضاً ، ليست إلّا هى ، بل هى مثل العدم الصّرف ، كما لا يخفى . فثبت أنّها لا يمكن أن تكون ربطاً بغيرها . و إذا لم تكن ربطاً و فيئاً ، فتكون أصلاً و شيئاً بحقيقة الشّيئيّة

---

١ - أى : « لحقيقة الوجود ».

و كلّ ماكان كذلك ، فهو واجب ، فحقيقة الوجود بهذا المعنى واجبة .

و التّقرير الخامس مثل ذاك التّقرير بوجه ، إلّا أنّه استدلال بالمرتبة . و تقريره على محاذات ما فى الكتاب ، أن يقال : إذا ثبت وجود الوجود و أصالته ، و أنّه ذومراتب أو الأفراد ، فإمّا أن يكون فى تلك الأفراد و المراتب ، ما يكون ذاته بذاته و لذاته موجوداً ، أو لايكون . فعلى الأوّل ثبت المطلوب . و على الثّانى استلزمه ، دفعاً للدّور و التّسلسل . لأنّ هذه المرتبة أو الفرد لمكان إمكانه محتاج إلى غيره ، فننقل الكلام إليه حتّى ينتهى إلى الواجب . لكن هذا التّقرير بهذا النحو على محاذات ما فى الكتاب . و لو شئنا إلقاء المقدّمة القائلة بلزوم الدّور و التّسلسل ، من دون متابعة التّقرير المذكور ، لقلنا لو فرض إمكان تلك المرتبة ، أو ذاك الفرد ، لكان معنى الإمكان فيها ما ذكرناه من الإمكان الفقرىّ . وقد عرفت أنّ الرّبط الصّرف والفقر المحض لايمكن تحقّقه بدون الأصل ، و ذى الرّبط ، و أنّه لايتصوّر فيه الدّور و التّسلسل أصلاً ، كما بيّنّاه . فثبت وجود الواجب بالتّقرير الّذى مرّ ذكره .

و التّقرير السّادس من طريق قاعدة النّور و الظّلمة . و تلخيصه ، أنّه لاشكّ أنّ الأشياء تنقسم إلى النّور و الظّلمة ، لأنّها إن كانت ظاهرة بذاتها ومظهرة ، لغيرها ، فهوالنّور ، و إلّا فهى الظّلمة . ولاشكّ فى أنّ الظّلمة ليست مُنْشِأة للآثار ولاطاردة للأعدام ، و أنّ ضَمّ مثلها إلى نفسها لاتفيد ذلك . فبقى أن يكون ذلك لأجل النّور ، وهو إن كان واجباً بذاته ثبت المطلوب ، و إلّا استلزمه ، إمّا بطريق الخُلف ، أو بطريق الاستقامة . و هذا البرهان مرجعه إلى الطّريق الصّدّيقىّ ، من جهة أنّ النّور متّحد مع الوجود حقيقةً و مصداقاً ، و أنّ الاستدلال فى الحقيقة من الوجود على نفسه ، فتدبّر !

و التّقرير السّابع ، من طريق الاستدلال بالحقيقة فى قبال الظّلّ . و هى ، و إن كانت عين صرف الوجود ، و يكون استدلال بها هو الاستدلال من طريق الصّرف ، إلّا أنّه يغايره بوجه مّا يعلم من تقرير البرهان ، و هو أنّه ، لا شكّ بعد ما ثبت أصالة الوجود فى التّحقّق و منشأيّة الآثار و أنّها حقيقة مشكّكة ، أنّ تشكيك هذهالحقيقة

لايمكن أن يكون خاصيّاً فقطّ ، حيث أنّ التّشكيك الخاصّىّ ملاكه على ماعرفت أن يكون الشّىء ذا مراتب متفاوتة . و حقيقة الوجود ـ إذ قد ثبت أنـّها ليست مثل المفاهيم الكلّيّة الّتى تكون موجودة بتبع وجود الأفراد و المراتب ، بل تكون الأفراد و المراتب لو فرض لها ذلك ، تابعة لها فى التّحقق و منشأيّة الآثار ، فهى مع قطع النّظر عن الأفراد و المراتب تكون موجودة فى مرتبة سابقة عليها محيطة بها ، وكلّ مايكون كذلك يكون أصلاً للمراتب وهى أفيائه وأظلاله ـ فيكون إذن تشكيكها التّشكيك الخاصّ الخاصّى بمعنى أنـّها الأصل و لها أطوار ، هى أفيائه و أظلاله ، وكلّ مايكون أصلاً بالنّسبة إلى جميع مراتب الوجود ، لايمكن أن يكون ممكناً ، بل يكون واجباً ، وهو المطلوب .

التّقرير الثّامن من طريق الاستدلال بالحقيقة فى مقابل ثانية ما يراه الأحول . و تقريره أن يقال ، بعد ماثبت أصالة الوجود ، و أنّ له حقيقة و أنّ تكثّر الشّىء بذاته محال : إنـّه لايمكن تكثّر تلك الحقيقة أصلاً ، إلّا من قبيل ثانية مايراه الأحول ، لأنـّه إذا ثبت امتناع تكثّرها بذاتها فيجب أن تتكثّر ، لو فرض تكثّرها بمداخلة غيرها . و غيرها ، إمّا العدم ، أو المهيّة . و العدم لايمكن أن يدخل فى تلك الحقيقة ، و إلّا يلزم زوالها بذاتها ، و لأنـّها بذاتها طاردة للعدم ، فكيف يمكن أن يداخلها العدم ؟ و إذا لم يمكن مداخلة العدم ، فلا يمكن مداخلة المهيّة . لأنـّها أيضاً تظهر من المحدوديّة و القصور المنبعثين عن العدم . و إذ لا يمكن تكثّرها بذاتها ، ولا بغيرها ، لأجل عدم إمكان تداخل العدم فيها ، فتكون واجبة بذاتها . لأن كلّ ممكن يكون العدم داخلاً فى ذاته ، فتدبّر !

و التّقرير التّاسع ، من طريق أصالة المهيّة . و هو أن يقال ، بعد ما ثبت أصالة المهيّة فى التّقرّر على مذاق القائلين بها : إمّا أن تتحقّق مهيّة بسيطة ، أوْ لا . و الثّانى محال لأنّ كلّ مركّب البسيط موجود فيه . و على الأوّل ، إمّا أن يتحقّق فيها ماينتزع عن ذاتها الموجوديّة المصدريّة من دون حيثيّة زائدة ، أوْ لا . و الثّانى مُحال ، إمّا لإستلزامه الدّور أو التّسلسل ، و إمّا لأنّ احتياجها فى انتزاعها إلى حيثيّة زائدة مستلزم

لتركّبها مع فرض بساطتها هذا خلف ، و الأوّل مستلزم للمطلوب .

والتّقرير العاشر من طريق صرف المهيّة ، و المهيّة من حيث هى . و هو أن يقال بعد ما ثبت أصالة المهيّة ، و أنّها من حيث هى هى ، ليست إلّا هى ، لا موجودة و لا معدومة : فلو لم يتحقّق فيها ما تكون بذاتها منشاء لانتزاع الموجوديّة ، فإمّا أن تكون منشاء له ، لا من حيث هى ، فقد فرضناها من حيث هى ، هذا خلف . و إمّا أن تكون منشاء بضمّ ما هو مثلها إليها ، و هو أيضاً محال . لأنّ ضمّ ما «ليس إلا هى» إلى مثلها لا يُصيِّرُها «بحيث لا تكون إلّا هى» . و إمّا أن تكون بضمّ «غيرها» ، ولا غير ، إلّا العدم و حاله معلوم . فيجب أن يكون فيها ما بذاتها تصير موجودة و نفس الموجوديّة ، حتّى يصير غيرها بسببها خارجة عن كونها ، من حيث هى . أى تصير بسبب انتسابها إليها ، ومن حيثيّة مكتسبة منها كذلك . فثبت وجود الواجب بالذّات ، فتأمّل ! وبعبارة أخرى : لو لم يتحقّق فى المهيّات ما بذاتها تكون منشأة لانتزاع الموجوديّة ، لم تتحقّق الموجوديّة أصلاً ، لما مرّ من أنّ حصولها ، إمّا بضمّ مثلها إليها ، أو بضمّ غيرها ، أو بنفسها من غير ضمّ شىء إليها . والأوّل والثّانى مُحالان ، لما أشرنا إليه . والثّالث لا يمكن لو لم تكن بنفسها منشأة لها ، كما هو واضح . فثبت وجود ما بنفسها تكون منشأة لانتزاع الموجوديّة ، و هو الواجب ، تعالىٰ شأنه . ـ و هذا التّقرير صدّيقىّ ، لأنّه استدلّ فيه بالمهيّة الواجبة على نفسها ، حيث لزم من نفيها إثباتها ، فتدبّر !

و الأحد عشر من طريق النّاقص و الكامل . و تقريره أنّه ، لا شكّ فى وجود الموجود النّاقص ، و هو مستلزم للكامل : إمّا دفعاً للدّور والتّسلسل ، و إمّا لعدم إمكان وجوده بدون الكامل بالمقدّمات السّالفة ، و الكامل المطلق ليس إلّا الواجب ، فتدبّر !

والثّانى عشر من طريق تقسيم الوجود إلى التّام و فوق التّام والنّاقص والمستكفى ، و أنّ وجود الأخيرَين مستلزم للأوّلَين ، إمّا دفعاً للدّور و التّسلسل ، و إمّا لعدم إمكان وجودهما بدونهما ، لما مرّ ذكره ، فتدبّر !

و الثّالث عشر من طريق القوّة و الفعل . و تقريره أنّ الوجود ، إمّا بالفعل من

جميع الوجوه ، و إمّا بالقوّة كذلك ، و إمّا بالفعل من بعض الوجوه ، و بالقوّة من وجه آخر . و وجود الأخيرَين مستلزم للأوّل ، إمّا دفعاً للدّور و التّسلسل ، و إمّا لأنّ كون الموجود بالقوّة من جميع الوجوه ممتنع التّحقّق ، و إلّا يلزم اجتماع النّقيضَين . لأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة الفعليّة و طرد العدم و القوّة ، و الهيولى الأولى ، كونها بالقوّة ، بالنّسبة إلى الصّور ، لا مطلقاً ، حتّى بالنّسبة إلى مطلق الوجود أى حتّى وجود نفسها كما لا يخفى ، و وجود الثّانى من دون الأوّل مُحال ، لما ذكرنا من مسبوقيّة كلّ مشوب بالصّرف ، و كلّ مقيّد بالمطلق . ولأنّه من حيث كونه بالقوّة غيرموجود ، و من الوجه الّذى هو بالفعل ، إن لم تكن فعليّته صرفة بل مشوبة ، لم تتحقّق بدون الصّرفة ، و إن كانت كذلك [1] ثبت المطلوب .

والرّابع عشر من طريق الظّهور و البطون . و تقريره أنّ الموجود ، إمّا ظاهر من جميع الوجوه ، أو باطن كذلك ، أو ظاهر من وجه و باطن من آخر . و البطون المحض مستلزم للعدم المحض ، و الأخير مستلزم للأوّل ، كما بيّنّاه سابقاً . و الأوّل مستلزم للمطلوب .

فإن قلت : لوكان الواجب ، تعالىٰ ، ظاهراً من كلّ وجه ، فلِم يكون وجوده مورداً للإنكار و لما صارت حقيقته [2] مخفيّة عن الأفكار ، و وجهه الكريم مستوراً عن الأنظار ؟

قلت : قد مرّ سابقاً أنّ اختفائه ، تعالى ، مرجعه إلى قصور الإدراك ، و إلّا فهو أظهر الظّواهر الوجوديّة ، و صار لغاية ظهوره مورداً للإنكار ، و سبباً للبطون و الاستتار .

و التّقرير الخامس عشر من التّقريرات للبرهان المذكور ، بحيث لا يحتاج إلى معونة الدّور و التّسلسل ، هو أن يقال الموجود لا يخلو من أن يكون واجباً أو ممكناً ، إذ

---

١ ـ أى : «و ان كانت فعلية صرفة» .

٢ ـ أى : «حقيقة الواجب» .

الامتناع لا يتصوّر مع فرض الوجود . فإن كان واجباً ، فهو المطلوب ، و مع الإمكان لايتصوّر الوجود ، لعدم تصوّر الاقتضاء ، الّذى هو لازم الوجود ، من الّلا اقتضاء الّذى هو الإمكان . ففرض الوجود مع الإمكان محال . و وضع الإمكان ، بلاوجوب ، كوضع الّلا شىء بلا شىء ، الّذى لايجتمع مع الشّيئيّة .

التقرير السّادس عشر من طريق مساوقة الوجود مع الوجوب ، و أنّ الشّىء ما لم يجب لم يوجَد ، وما لم يوجَد لم يوجِد ؛ و تقريره قريب المأخذ من سابقه .

والسّابع عشر من طريق ملازمة الوحدة فى العلّة معها[1] فى المعلول ، و بالعكس . و أنّ الممكن مزدوج الذّات ، و أنّه ، لو لا صدور الواحد و تحقّقه ، لم يتحقّق الكثير ، فتأمّل !

والثّامن عشر من طريق لزوم المشاكلة بين العلة والمعلول ، والأثر والمؤثّر ، و أنّ البينونة بين الممكن و مثله عزليّة ، و أنّه ، لولا الوجوب ما تحقّق العلّيّة ؛ و على فرض عدم تحقّقها ثبت الوجوب ، لبطلان الترجّح بلا مرجّح .

و الطّريق التّاسع عشر من طريق الشّىء ما لم يتشخّص لم يوجَد ، و أنّ الشّىء الممكن منحلّ إلى مهية و وجود ، وأنّ المهيّة ، من حيث هى غير متشخّصة ، وكذلك مع ضمّ غيرها إليها و وجودها أيضاً ، من دون وضع علّة أولى ، غير متشخّص ، بناء على اعتباريّة المهيّة فلايتحقّق تشخّص أصلاً . و إذا لم يتحقّق التّشخّص ، فلايتحقّق الوجود أيضاً ، ولاالمهيّة . وبعبارة أخرى ، المهيّة إذاكانت ، من حيث هى غيرمتشخّصة وكذا من حيث ضمّ غيرها إليها ، فحصول تشخّصها ، إمّا بالوجودالّذى يقتضيه ذاتها ، فهو مع مُحاليّته مستلزم لوجود الواجب ، و إمّا بالوجود الّذى يقتضيه غيرها ، وغيرها ليس إلّا العدم ، و اقتضائه للوجود غير معقول ، أو يكون الاقتضاء من قبل الوجود الإمكانىّ ، فهو مع مُحاليّته مستلزم للمطلوب .

قوله : « **و قس عليه** » الخ ١٦/١٤١ .

١ـ أى : « مع الوحدة » .

قد ذكرنا فيما سبق من الكلام : أنّ العوارض الذّاتيّة للوجود ، مثل الوحدة و الحيوة والنّوريّة والعلم ونحوها ، كالوجود فى جميع الأحكام ، وأنّ الأقسام الأربعة للتّشكيك جارية فيها من دون فرق . فكما أنّ صرف الوجود ، وحقيقته المقابلة للظّلّ ، لايقبل العدم لذاته و بذاته ، وهو عين ذات الواجب ، تعالى شأنه ، فكذلك صرف العلم والحيوة و النّوريّة و نحوها ، وكذا البراهين ، الّتى أقيمت على أنّ فى الوجود ماهو الأصل بالنّسبة إلى جميع الوجودات ، وكلّ ما سواه أفيائه و أظلاله وعكوسه ، وهو بذاته النّوريّة غنىّ عن كلّ شىء ، و أصل كلّ شىء و مبدئه وغايته ، فكذلك فى هذه الأمور .

و يرشدك إلى ذلك العبارة الّتى نقلها فى الكتاب عن المعلّم الثّانى ، قدّه ، الّتى ملخّصها أنّه يجب أن يكون فى العلم والإرادة والقدرة والحيوة ونحوها شىء بالذّات ، حتّى تكون هى فى غيرها ، لا بالذّات الخ . إذ كما أنّ صرف الوجود صرف كلّ وجود ، فكذلك صرف العلم صرف كلّ علم ، و ما سواه من المقيّدات أفيائه وأظلاله ، وهكذا فى باقى الصّفات . و لكن لمّا كانت هذه الصّفات بحسب مفاهيمها من العوارض الذّاتيّة للوجود ، و بحسب المصداق عين حقيقته النّوريّة الوجوبيّة ، فكون جميعها بحسب أصل حقيقتها واجبة بالذّات ، لايوجب التّعدّد ، ولا التّكثّر فى الواجب ، تعالى ، كما سيشير إليه بقوله : « ثمّ ارجعن » الخ .

و إنّما فسّر الإمكان بالإمكان العامّ ، حتّى لا ينا فى الوجوب ، حيث أنّ واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات . فاتّصافه ، تعالى ، شأنه بهذه الصّفات إنّما يكون بطريق الوجوب ، لا بنحو الإمكان الخاصّ .

قوله : « **بل المتألّهين** » الخ ۹/۱۴۲ .

أى : المتوغّلين فى التّألّه ، و هم العرفاء بالله ، تعالى ، من الصّوفية ، أوالّذين جمعوا بين طريقى النّظر والمجاهدة ، والكشف والشّهود فى إدراك حقايق الأشياء . و المقصود أنّ هذه الطريقة مرضيّة للجميع فتدبّر !

قوله : « **بأنّ الحركة لا بدّ لها من محرّك** » الخ ۱۲/۱۴۲ .

و ذلك ، لأنّ الشّيء الواحد من جهة واحدة لايمكن أن يكون محرّكاً ومتحركاً، و إلّا لزم اجتماع المتناقضَين فى شىء واحد ، كما أنّه لا يمكن أن يكون علّة و معلولاً لشىء واحد و ممكناً و واجباً ، مع أنّ هذا الحكم ضرورىّ ، و ما ذكر من البيان تنبيه له.

قوله : « **بأنّها ليست طبيعيّة** » الخ ١٤/١٤٢ .

قال فى الحاشية : « الاوّل » الخ .

إن قلت : مَن أنكر أن تكون للأفلاك نفس ناطقةٌ قدسيّة بل النفس الحيوانيّة لا يُصدِّق بفيضان الحيوة من الأفلاك على المركّبات العنصريّة ، حتّى يستدلّ بإفاضتها ، على كونها غير فاقدة لها ، من جهة أنّ معطِ الشّيء ليس بفاقد له . فيكون هذا الدّليل متوقفاً على ثبوت النّفس لها . فلو أثبت وجود النّفس لها بذاك الدّليل ، لزم الدّور ، أو المصادرة على المطلوب الأوّل .

قلت : كون الأفلاك والطّبايع السّماويّة منشاء ومبدء لحيوة المركّبات ولو بالمبادئيّة الإعداديّة مسلّم عندهم . و هذا المقدار يكفى فى إثبات كونها غير فاقدة للحيوة ، لأنّ العالى . لايفعل لأجل السّافل . مع أنّه ، على تقدير كونها فاقدة للنّفس الحيّة بالذّات، يجب أن تكون الواسطة الإيجاديّة لحيوة المركّبات ، العقول العشرة ، بل العقل العاشر عند المشّائين منهم ، الذّاهب بعضهم إلى هذه المقالة الفاسدة . ومعلوم أنّ الجهات المتصوّرة فيه لاتفى بإفاضتها ، مع لزوم الطّفرة المستحيلة ، لو فرض إفاضتها على المركّبات العنصريّة ، كما لا يخفى ، فتدبّر!

قوله : « **و إلّا لم ينته** » الخ ١٥/١٤٢ .

إذ فرض التّعاكس ، فى كون الغاية بعضها لبعض ، مستحيل بالضّرورة . و قال فى الحاشية ، و أيضاً « كانت حركاتها » الخ .

لأنّ الغاية حينئذ تكون حاصلة ، فيلزم وقوف الحركة ، فتكون مستقيمة ، كما لا يخفى .

قوله : « **و ربّما يسلك طريق حركة النّفس** » الخ ١٧/١٤٢ .

أی ، طریق النّفوس السّفلیّة ، سیّما النّفس الإنسانیّة . فإن النّفوس النّباتیّة والحیوانیّة ، لمکان انطباعها و حلولها فی المادّة عندهم ، تکون فعلیّتها غیر ساذجة ، بل مشوبة بالقوّة . وکذا فی خروجها من القوّة إلی الفعل ، لیس بحیث یظهر فی بادی النّظر احتیاجها إلیٰ مُخرِج إلهیّ أمریّ ، وإن کان علی طریقة صدر المتألّهین ، وقاطبة العرفاء الشّامخین و الحکماء الإشراقیّین ، مبنیّة مسلّمة ، لکن لیس فی الظّهور مثل النّفوس الانسانیّة . و لذلک خصّ بعضهم ذاک الطّریق بالنّفس الإنسانیّة .

و أمّا النّفوس الفلکیّة ، فهی ، و إن کانت خارجةً آناً ، فآناً من القوّة إلیٰ الفعل ، أی من فعلیّة ناقصة إلیٰ ما هی أتمّ و أکمل منها ، إلّا أنّها بناءً علی أزلیّتها ، لابدایة زمانیّة لوجودها ، حتّی یقال أنّها فی أوّل الأمر کانت بالقوّة . و إن کان جریان البرهان غیر متوقّف علی ذلک ، إلّا أنّه بالطّریق ، الّذی أفاده ، قدّه ، یحتاج إجرائه فیها إلی تمحّل ، کما لا یخفیٰ : بأن یجعل المراد من بدایة الأمر فیها کلّ آن من آنات وجودها ، وکلّ قطعة من قطعات زمان تحصّلها ، الّتی تتحرّک بالحرکة الجوهریّة ، و تتحوّل بالتّحوّل الذّاتی فیها إلی عالم الأمر الإلهیّ ، و حضرة الجبروت ، والدّهر الأیمن الأعلیٰ بالنّسبة إلی ما فوقها من الآنات و الأزمنة ، أوکلّ آن من الآنات ، الّتی یخرج فیها من فعلیّة ناقصة ، إلی ما هی أتمّ منها ، بالنّسبة إلی آن آخر ، هوظرف فعلیّتها الإضافیّة الوجودیّة ، بناء علی نفی الحرکة الجوهریّة . وبالجملة هذه الطّریقة أخصّ بالنّفس الإنسانیّة من غیرها ، و إن أمکن إجرائها فی کلّ واحدة من النّفوس السّفلیّة والعلویّة ببیان یختصّ بها ، إلّا أنّ إجرائها فیها[۱] لایحتاج إلی تمهید مقدّمات ، و تأسیس أصول غیر ما أشار إلیها فی الکتاب . و ذلک ، بخلاف النّفوس الأخریٰ ، فإنّ ثبوت النّفس النّاطقة القدسیّة ، بل الحیوانیّة الملکوتیّة للأفلاک لیس مسلّماً عند الجمیع ، وکذلک الحرکة التّحوّلیّة الجوهریّة فیها و فی غیرها ، بل و کذا مطلق الخروج من القوّة إلی الفعل ، لا بالحرکة التّحولیّة الذّاتیّة ، بناء علی عدم الحرکة الجوهریّة الذّاتیة فیها ، بحیث یحتاج إلی مُخرِج إلهیّ ، ولکن وجود

۱ـ أی : « النفس الانسانیة ».

النّفس الإنسانيّة وتجرّدها ، أو بلوغها إلى التّجرّد و خروجها من القوّة إلى الفعل ، محقّق عندالحكماء المحقّقين البارعين فى الحكمة الإيمانيّة ، مع أنّ الوفود على الله و ملكوته الأسنىٰ ليس غاية لجميع النّفوس . فلذلك كان إجراء هذا المسلك فى النّفس الإنسانية أنسب و أليق .

قوله : « **وكذا لا بدّ لها** » الخ ١/١٤٣ .

إلّا أنّ مخرجها الغائىّ بعينه مخرجها الفاعلىّ ، لأنّ ما هو ؟ وهل هو؟ و لِمَ هو ؟ فيها واحد ، والنّهايات هوالرّجوع إلى البدايات ، ومن الطّرق الّتى ترجع إلىٰ طريق الحركة ، الحركة الجوهريّة لعالم الطّبيعة ، وقد أشرنا إلىٰ تقريره فى الحدوث الجوهرىّ . فراجع !

ثم . اعلم : إنّ أكمل الطّرق وأسدّ المسالك وأتقنها بعدالطّريق الصّدّيقىّ لإثبات الواجب هذا الطّريق . لأنّ فى الطّريق الصّدّيقىّ الدّليل والمدلول متّحدان . و فى تلك الطّريقة السّالك متّحد مع المسلوك فيه ، بل بوجه آخر بلسان « مَارَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ »[1] ، اتّحاد الدّليل مع المدلول فى هذه الطّريقة ثابت أيضاً: آفتاب آمد دليل آفتاب . ولكن أتقنيّة هذه الطّريقة بعدها إنّما تتحقّق ، لو استدلّ من طريق نفس الإنسان الكامل الجمعىّ المحمّدىّ ، الّذى هو المظهر الأتمّ والمجلى الأكمل للاسم الأعظم الجامع الإلهىّ والمطالب الثّلثة متّحدة فيها حقيقة و بدوها مسك و ختامها مسك . ولذا ورد فى الحديث : «أنتم أدلّآء عَلَى اللهِ ، تعالىٰ» ، و ورد فى الجامعة : «أَنْتُمُ السَّبيلُ الأعْظم و الصِّراطُ الأقوم» ، وهى الّتى تنوخ[2] راحلتها على باب الله ، و تصير عاكفة على جنابه حقيقة ، تدبّر تعرف !

قوله : « **فإنّ الحركة طلب** » الخ ٢/١٤٣ .

و ذلك ، لأنّها معرَّفَة بالخروج من القوّة إلى الفعل ، أو كمال أوّل لما بالقوّة من حيث ما هو بالقوّة ، فهى طلب للفعل أو للكمال الثّانى ، فلابدّ لها من مطلوب .

قوله : « **وكلّ مطلوب تناله** » الخ ٢/١٤٣ .

١ـ الانفال (٨) ، ١٧ .

٢ـ الظاهر « تنيخ » .

اقول : و ذلک ، لأنّه لیس لها مقام معلوم و حدّ معیّن ، بخلاف باقی المجالی و المظاهر ، و لذلک قالت الملائکة « وما منّا إلّا له مقام معلوم »[1] ، فتدبّر !

قوله : « **دونه** » الخ ۲/۱۴۳ .

الأوّل إشارة إلی مقام الفناء ، والثّانی إلی البقاء بعد الفناء : « ألا بذکر الله تطمئنّ القلوب »[2] .

قوله : « **عن منهج الصّدق** » الخ ۵/۱۴۳ .

قال فی الحاشیة : « إلّا أن یراد بالحدوث » الخ .

أقول : و کذا لو أرید بالحدوث الحدوث الذّاتیّ ، فإنّه یؤول إلی الاستدلال بالإمکان الذّاتیّ ، فلا یصیر خروجاً عن منهج الصّدق ، إلّا أنّه لا یصیر طریقاً علی حدة ، بل یمکن الاستدلال من طریق ساير أقسام الحدوث ، إلّا أنّه کثیر المؤونة .

قوله : « **لأنّ مناط الحاجة** » الخ ۵/۱۴۳ .

فلا یتمّ الدّلیل ، ولو استدلّ بحدوث بعض العالم ، بخلاف الوجه الّذی ذکره فی الحاشیة ، فتبصّر !

قوله : « **ولا الإمکان مع الحدوث** » ۶/۱۴۳ .

أی : شطراً .

---

۱ - الصافات (۳۷)، ۱۶۴ .

۲ - الرعد (۱۳) ، ۲۸ .

فى توحيده ، تعالىٰ

قوله : « غرر فى توحيده » ٦/١٤٣ .

هذاالمبحث أيضاً من أمّهات مباحث الحكمة ، بل أهمّ مباحثها بعد البحث الأوّل . و فيه أيضاً طرق عديدة ، و عليه دلائل كثيرة ، حتّى قيل : إنّ الرّازى أنهاها إلى ألف برهان . ولكن أسدّ البراهين فى هذاالباب أيضاً طريق الصّديقين ، الّذين يستشهدون به عليه ، و على أوصافه و نعوته ، وأفعاله ، و لذا بدء به . و يمكن تقريره بوجوه عديدة:

منها ، أنّه لمّا بيّنا أنّ الواجب ، تعالى ، صرف الوجود ، الّذى لا أتمّ منه ، وأنّ صرف الشّىء لايتثنّىٰ ولا يتكرّر ، ثبت أنّه واحد ، بل أحد ، لايتعدّد ، ولا يتثنّىٰ ، ولا يتجزّى ، ولا ثانى له أصلاً .

و منها ، ما فى الكتاب ، و تقريره : أنّ حقيقة الواجب ، تعالىٰ قد ثبت أنّها صرف الوجود ، وصرف الوجود لا يمكن أن يصير معروضاً للكثرة ، و كلّ ماكان كذلك ، فلا يمكن أن يتعدّد . فالواجب ، تعالىٰ ، أيضاً لا يمكن أن يتعدّد ، بل هو واحد أحد . أمّا المقدّمة الثّانية ، فهى واضحة . و أمّا الأولىٰ ، فلأنّ صرف الوجود ، إمّا أنّه يقتضى الوحدة والتّوحّد ، أو لا يقتضى الوحدة والتّوحّد ، فعلى الأوّل ، ثبت المطلوب . وعلى الثّانى ، فإمّا أن يقتضى الكثرة ، أو لا يقتضى شيئاً منهما . فعلى الأوّل من الثانى ، فلايحصل الواحد أصلاً ، لما أشار إليه ، بقوله « إذ ذاك الواحد » الخ ، فلا تحصل الكثرة أيضاً ، لأنّ الكثرة متألّفة من الوحدات . وعلى الثّانى منه ، تكون كلّ واحدة من الوحدة و الكثرة عرضيّة ، بالنّسبة إليه ، و باقتضاء الغير لواحدة منهما له ، ضرورة بطلان التّرجّح بلا مرجّح . فيصير الواجب فى وحدته معلّلاً بالغير ، بل فى وجوده و وجوبه أيضاً ، لأنّ

الوحدة عين الوجود والوجوب ، هذا خلف . ولكن لايخفى[1]، أنّ ذكر المقدّمات الاخيرة غير محتاج إليه ، حيث أنّ عدم تكرّر صرف الوجود ، بل صرف كلّ شىء ، بديهىّ غير محتاج إلى البيان بعد تصوّر معناه . و الكنّه ، قدّه ، ذكرها للتّنبيه[1] والتّوضيح .

ثمّ إنّا ذكرنا فى شرح الإلهيّات بالمعنى الأعمّ ، عندالإشارة إلى شبهة إبن كمونة، أنّ الطرق إلى الله و أسمائه وصفاته كثيرة ، بل بعدد أنفاس الخلائق ،كما ورد فى الحديث. و ذكرنا أيضاً أنّ التّوحيد على أربعة أقسام : توحيد العوام ، والخواصّ ، و أخصّ الخواصّ ، وصفاء خلاصة الخاصّة . و ذكرنا أنّ بعضهم أنهاه إلى إثنى عشر قسماً ، و أومأنا إلى كلّ واحد منها بما اقتضاه طبع المقام[2] ؛ ففى هذا المقام لانحتاج إلى تكراره.

قوله : « **الوجود بشرط لا** » الخ ٧/١٤٣ .

أقول : بل المراد به ، على ما هو المتداول فى ألسنة العارفين ، الوجود لا بشرط ، أى الغير المقيّد بقيد ولا نعت ولا وصف ولا اسم ولا رسم . و يعبّرون عنه بالوجود الحقّ ، أى السّاذج الخالص عن كلّ قيد ،كما قيل : الوجود الحقّ ذاته الخ. ولكن هذا اللّا بشرط غير اللّا بشرط القسمىّ ، أى المقيّد بالعموم والإطلاق ، والسّعة الوجوديّة . فإنّه[3] الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانىّ ، وفعل الله السّارىّ فى الذّرارىّ . وإنّما جعله الوجود بشرط لا ، حتّى لايتوهّم المحجوب سريان ذاته تعالى فى الأشياء واتّحاده بكلّ شىء ،كما توهّمه من لم يكن عارفاً بمراداتهم من كلماتهم ، و إلّا ، فالوجود الحقّ بذاته طارد للعدم والنّقصان . فالتّقييد بهذالغو ولا طائل تحته ، أصلاً . لأنّ هذا الشّرط ، إن كان معتبراً فى صدق الواجبيّة ، يلزم اعتبار العدم فى صدقها ، و إن لم يكن معتبراً فيه يكون التّقييد به لغواً ، بل مضرّا ،كما لايخفى . و إن جعل مرجع هذا القيد إلى وجوب الوجود، حيث أنّ عدم الإمكان والنّقصان هوالوجوب من جهة أنّ سلب السّلب إثبات،

١- « للتبيين » ، خ ل .

٢- « طبع ذاك المقام » ، خ ل .

٣- أى : « فان اللابشرط القسمى» .

فیؤول المعنی حینئذٍ إلی أنّ الواجب، تعالی، هو الوجود الواجب، أو الغیر المتّصف بالإمکان، و من المعلوم أنّه لا طائل تحت هذا الکلام.

و بالجملة. فیما ذکرنا فی أوّل الکتاب غنیٌّ و کفایة، فلیراجع إلیه طالب الفهم والدّرایة.

قوله: «ذلک الکثیر» الخ ١١/١٤٣.

أقول: قوله بذاته، یمکن أن یجعل وصفاً للکثیر، و الضّمیر راجع إلیه أیضاً، لا إلی الواحد. و یمکن أن یجعل متعلّقا بالواحد، أی ذاک الواحد فرد ذاتیّ لذلک الکثیر، المقتضی بحسب سنخه الکثرة. وعلی الأوّل یکون قوله: «والمفروض» توضیحاً لذلک، فتدبّر!

قوله: «فإذا کثّرناه» الخ ١٢/١٤٣.

إشارة إلی قاعدة کلیّة، وهی أنّ حکمنا باقتضاء شیء للکثرة بذاته، إبطال لذلک الشّیء بذاته، إذا اقتضاء المنافی للشّیء مناف له.

قوله: «ترکّب أیضاً» الخ ١٤/١٤٣.

هذا البرهان من البراهین المشهورة، المعروفة عندهم، و هو الاستدلال من طریق لزوم التّرکیب علی فرض التّعدد، وله أیضاً تقریرات عدیدة، و مرجع أکثر البراهین إلیه. وتقریره علی محاذاة الکتاب، أنّ صِرف الوجود، لو فرضنا عدم اقتضائه للوحدة، و فرضنا إمکان تعدّده، فلا شکّ أنّه، علی تقدیر التّعدّد، هذه الأفراد تکون مشترکة فی وجوب الوجود، الّذی یجب أن یکون ذاتیّاً مشترکاً بینها. لأنّه، لو کان عرضیّا، لکان معلّلا[1]، لأنّ کلّ عرضیّ معلّل. و ما به الاشتراک الذّاتیّ یستلزم ما به الامتیاز الذّاتیّ. فیلزم ترکیب ذات کلّ واحد من الواجبین من جزئین: أحدهما ما به الاشتراک، والثّانی ما به الامتیاز: والتّرکیب مستلزم للاحتیاج إلی الأجزاء، الّتی هی غیر الکلّ. والمحتاج إلی الغیر ممکن. و أیضاً هذه الأجزاء لا یمکن أن تکون واجبة، بل یجب أن تکون

١- و هذا مع قطع النظر عن الایراد الاتی فی تقریر الشبهة، منه ره.

ممكنة لعدم إمكان تحقّق التّركيب الحقيقيّ فى الواجبات . والمحتاج إلى الممكن ممكن ، مع أنّه ، لواحتاج الأجزاء إلى الكلّ ، والكلّ إليها ، فهو مستلزم للدّور . لوجعلت معلولة لغيره ، لكان أفحش ، مع أنّه ننقل الكلام إليه ، حتّى ينتهى إلى الواجب البسيط ، الّذى لا يمكن فرض تركّبه أصلاً ، وهوالمطلوب .

ثم إنّه ، قدّه ، أفاد فى الحاشية بقوله : « و هذا هوالتّركيب » الخ . أقول : إنّما ألزم التّركيب من شىء . كالجنس والفصل والنّوع الخ ، لأنّ وجوب الوجود هوتأكّد الوجود الّذى هو عين الوجود ، والوجود ليس بجنس ، ولافصل ، ولانوع ، ولاعرض عامّ ، ولا خاصّ ، وليس له أيضاً جنس و فصل و نوع . وهذا أيضاً أحد الدّلائل على عدم جوازالتّركيب فيه ، و هو أخفّ مؤونة من البرهان الّذى ذكره ، قدّه .

ولا يرد عليه الشّبهة المنسوبة إلى ابن كمّونة . و تقريره ، أنّ الواجب ، تعالى ، صرف الوجود الّذىلا أتمّ منه ، والوجود بسيط ، لاجنس له ولا فصل ، مع أنّه ، على فرض تعدّده يلزم أن يكون له جنس و فصل ، هذا خلف . وأيضاً ، أجزائه ، إن كانت غيرالوجود ، فلا يكون مافرضناه صرف الوجود صرفاً ، و إن كانت صرف الوجود ، فهو لايتكرّر ولا يتثنّى أصلاً . وإن كانت الوجود المقيّد ، فيلزم أيضاً أن لايكون مافرضناه صرفاً ، بصرف ، فتدبّر !

و لكن لمّا كان هذا البرهان مع قطع النّظر عن هذه المقدّمات ، فلذلك ورد عليه الشّبهة المذكورة ، فأشار إلى دفعها قوله : « لاعرضيّاً » الخ . قال ، قدّه ، فى الحاشية : «إنّما قال ذلك» الخ.

أقول : الظّاهر أنّ نظر ابن كمونة فى ذلك ليس إلى ماأفاده ، قدّه ، لأنّ كون وجوب الوجود معنىً واحداً لا يقتضى عدم التّعدّد ، مع أنّ التّعدّد الأفرادىّ حاصل على كلّ تقدير ، إلّا أن يكون المراد منه صرف الوجود ، والمستشكل ليس بقائل بأنّ حقيقة الواجب هو صرف الوجود ، و إلّا لم يذهب إلى تباين الذّاتين بتمام المهيّة والذّات ، فتدبّر ! بل

نظره إلیٰ أنّه ، لوكان القول ذاتياً يلزم التّركيب ، فجعل قوله عرضيّاً ، حتّیٰ لا يلزم التّركيب .

قوله : « **و من عوارض الوجود** » الخ ۱۴۴/۸ .

بيان آخر للمحمول بالضّميمة . فإنّه علی تقدير أن يكون المراد من الضميمة ، الضميمة الوجوديّة ، تكون النّسبة بينهما التّساوی . ولوجعل الضميمة أعمّ من الضميمة الخارجيّة و الذّهنيّة ، فيصير الأوّل أعمّ من الثّانی ، بل يشمل الأوّل الخارج المحمول أيضاً . وقد ذكرنا ما يتعلّق بتحقيق الأمر فی المقام فيما سبق من الكلام ، فراجع !

قوله : « **فهی مستحقّة لحملها** » الخ ۱۴۴/۱۰ .

مراده أنّ الوجوب الحقيقیّ لمّا كان عين الوجود الحقيقیّ و تأكّده ، فحمل مفهوم الوجوب علی الواجبَين يكون بعينه ، كحمل مفهوم الوجود عليهما . فكما أنّ تعدّد أفراد مفهوم الوجود لايستلزم أن يكون عرضيّاً لأفراده ، بمعنی المحمول بالضّميمة ، فكذلك تعدّد أفراد الوجوب أو الواجب . وكما أن كون الوجود ، أی مفهومه عرضيّاً للواجب ، بمعنی ما هو المصطلح فی إيساغوجی ، لايستلزم[1] لمكان كونه زائداً فی الجميع عند الجميع ، فكذلك فی الوجوب .

ولكن يمكن أن يقال : فرق بين الذّاتی ، الّذی لايحتاج فی حمله علی الشّیء إلیٰ الحيثيّة التّقييديّة ، كما فی حمل الوجود علی الوجودات الإمكانيّة ، و ما لايحتاج فی حمله عليه إلیٰ حيثيّة أصلاً ، لا تقييديّة ولا تعليليّة ، كما فی حمله علی الواجب ، تعالیٰ . فإنّ فی الأوّل يمكن أن يكون منشأُ انتزاع المفهوم الرّتبة المتأخّرة عن رتبة أجزاء الشّیء ، فإنه منجعل بجعل الشّیء بالعرض . و هذا بخلاف الثّانی ، فإنّه يجب أن يكون « لا مجعولاً » بلامجعوليّة الذّات ، وأن يكون منتزعاً عن حريم ذاتيّات منشاءِ انتزاعه ، لو كان له ذاتيّات ، مثل الانسانيّة والحيوانيّة مثلاً بالنّسبة إلی الانسان ، و انتزاع مثل هذا المفهوم عن حريم ذات الشّيئَين ، و حاقّ حقيقة الهويّتين ، مستلزم للتّركّب ممّا به الاشتراك و الامتياز جزماً ، كما لا يخفیٰ .

۱- الظاهر : « لا يستلزم التركيب لمكان ... »

قوله : « **و هو أنّ الكثرة** » الخ ۱۰/۱۴۵ .

أقول : هذا البرهان يشبه البرهان الإنّىّ ، من جهة الاستدلال من انتفاء موجبات الكثرة على ثبوت الوحدة .

قوله : « **و إن كانت عدديّة** » الخ ۱۰/۱۴۵ .

إنّما خصّ الكثرة العدديّة ، الّتى فى الجواهر بالمادّة . مع أنّ من الجواهر العقول المجرّدة عن المادّة والمدّة ، لأنّ كثرتها[۱] بالنّوع . لا بالعدد والشّخص . والمراد من المادّة هنا المادّة بالمعنى الأعمّ من البدن الّذى هو متعلّق النّفس ، بناءً على اتّحاد النّفوس الإنسانيّة بالنّوع .

قوله : « **بل فى الوجود الحقيقىّ** » الخ ۱۴/۱۴۵ .

لا يخفى على مَنْ تنوّر قلبه بنور العرفان ، أنّ اللّازم من انحصار الوجود الحقيقىّ فيه ، تعالى ، انحصار طُرّ الوجود والإيجاد و التّأثير فيه ، تقدّست أسمائه . لأنّ حيثيّة الوجوب والإيجاب عين حيثيّة الوجود والإيجاد ، كما بيّنّاه سابقاً .

قوله : « **بالمعنى المصطلح للإلهيّين** » الخ ۱۵/۱۴۵ .

أى ، معطى الوجود لا معطى الحركة .

قوله : « **فمهّدنا أوّلاً** » الخ ۱۵/۱۴۵ .

هذا البرهان أيضاً إنّى على وحدة الإله ، جلّ جلاله . والمقصود من هذا البرهان إثبات ما تطابقت عليه ألسنة الفلاسفة ، من أنْ لا مؤثر فى الوجود ، إلّا الله .

قوله : « **والكرتان** » الخ ۱/۱۴۶ .

إنّما قيّد بعدم الإحاطه ، لأنّ العوالم المفروضة ، لوفرض بعضها محيطاً بالبعض ، لم يلزم كثرة العوالم ، بل كان كلّها ككرة واحدة ، و حصل من مجموعها عالم واحد .

قوله : « **لأنّ تماسّ الكرتين** » الخ ۲/۱۴۶ .

أى إذا كانتا كرة حقيقيّة ، غير مضرّسة ، يكون تماسّهما تما هو فى حكم النّقطة .

۱- أى : « كثرة العقول المجردة » .

و إذا كان كذلك يلزم من تماسّهما الخلأ فيما بين أطراف النّقطتين .

قوله : « **ففى الأسفار** » الخ ٤/١٤٦ .

ملخّص هذا البرهان عدم إمكان وجود ما يخالف كلّيّات هذا العالم بالنّوع ، من جهة انحصار المقولات فى الجوهر والعرض ، وما ألحق بهما ، وانحصار العرض فى المقولات التّسع العرضيّة ، والجوهر فى الجواهر الخمسة ، والمولّدات بالثّلث ، والكيفيّات بالأربع ، بمؤونة قاعدة إمكان الأخصّ الخ .

قوله : « **باعتبار النّفس** » الخ ٦/١٤٦ .

بل باعتبار وجهه الملكوتىّ أيضاً ، قال تقدّست أسمائه « بِيَدِه مَلَكُوت كلّ شىء »[1] ، فتدبّر !

قوله : « **و باعتبار أنّ الوجود** » الخ ٧/١٤٦ .

أى ، بحكم مساوقة الوجود والوحدة ، كما مرّ سابقاً .

قوله : « **لاسيّما بالنّظر** » الخ ٧/١٤٦ .

أى بالنّظر إلى رأس مخروط الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانى . و المراد بوجهه إلى الله ، هو وجه مظهريّة روحه وأصله ، الّذى هى الحقيقة المحمديّة (ص) .

قوله : « **الّذى** » الخ ٨/١٤٦ .

الضّمير راجع إلى الحقّ ، المتعال .

قوله : « **لايسأمون** » ١٠/١٤٦ .

إذ لا قسر فى الفلكيّات وقواها الجسمانيّة ، وإن كانت من حيث هى جسمانيّة متناهية التّأثير والتّأثّر ، إلّا أنّها بسبب الإشراقات العقليّة ، والأنوار النّفسيّة الدّائمة بدوام الله ، تعالى[1] ، غير متناهية البقاء والتّأثير .

قوله : « **لايفترون** » الخ ١٠/١٤٦ .

لأنّ حركاتهم ليست طبيعيّة ، حتّى[1] يتصوّر فى حقّها الفتور ، بل للتّشبّه بالعلل

١ـ « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء و اليه ترجعون . يس (٣٦) ، ٨٣ .

الأمريّة، والتّعشّق بها، والشّوق إلى لقائها، والفناء فيها. فلذلك تدوم حركاتها وتستمرّ عبادتها و تسبيحها وتحميدها لبارئها.

قوله: «**المتعلّقة بها**» الخ ١٠/١٤٦.

أى، بتلك الأفلاك والكواكب.

قوله: «**المشبّه بها**» ١١/١٤٦الخ.

أى، الّتى يتشبّه بها الأفلاك فى حركاتها.

قوله: «**و فى بعض الآثار النبويّة**» الخ ١١/١٤٦.

قد مرّ ذكرها و شرحها. والمراد من هذه الأفلاك نفوسها و قواها، السّارية فى جميع ذرارى أجسامها، بل وجوداتها، أو الملائكة الّتى هى أولات أجنحة: مَثْنىٰ و ثُلٰث و رُباع، وهى الملائكة المثاليّة، الّتى مظاهر العقول والنّفوس الكلّيّة.

قوله: «**والشّمس قلب**» الخ ١٢/١٤٦.

إن قلت: هذا مخالف لما تطابقت عليه ألسنة الهَيَويّين فى العصر الحاضر، من وجود شموس كثيرة فى هذا العالم.

قلت: لامنافاة أصلاً، لأنّ تلك الشّموس رفيع الدّرجات، والقلب منها واحد والباقى بمنزلة الأعضاء لها، فتدبّر.

قوله: «**باعتبار سبعة**» الخ ١٥/١٤٦.

بل باعتبار تسعة عدد السّيّارات، المكشوفة فى هذه الأعصار، فتدبّر! فإنّ كُلْيَتَين يمكن أن تعدّا من الرّئيسة، الإضافيّة مستقلاً، كما لا يخفى. وكذا البرتحين والمثانة، دون الأنْثَيَين، فتأمّل!

قوله: «**كحجر المثانة**» الخ ٣/١٤٧.

المتكوّن من فضولات البدن، كتكوّن عالم الطّبيعة من فواضل وجود العلوات و الجهات الظّلمانيّة للقاهرات. و إنّما شبّهه به، لما سيشير إليه، بقوله: «ثمّ إذا فعل حيوان» الخ.

قوله : « **واعلم أنّ اسم السّماء** » الخ ٤/١٤٧ .

و من هنا عبّر عن البحث عن الأجرام العلويّة فی العلم الطّبیعیّ بالسّماء و العالم ، فتدبّر!

قوله : « **و ربّما قالوا کلّ للسّماء الأولی** » الخ ٩/١٤٧ .

و ذلک ، لأنّها لاحاطتها بالکلّ و أشرفیّتها و أتمیّتها منه ، وکون حرکتها حاملة للزّمان و موجبة لربط الحادث بالقدیم ، کأنّها الکلّ فی الکلّ ، فلذلک عبّروا عنها بسماء الکلّ و جرم الکلّ ، وعن حرکتها بحرکة الکلّ .

قوله : « **و یعنون به** » الخ ١١/١٤٧ .

أی العقل الأوّل ، الّذی هو أوّل ما صدر عن المبدء الأعلی الأوّل ، و هو مشوّق الفلک الأوّل عندالمشّائین منهم ، من جهة أنّه أشرف العقول و أتمّها و أصلها و محتدها و سیّدها ، کأصالة نبیّنا ، (ص) ، الّذی هو روحه الشّریف و سیادته علی کافّة الأنبیاء والرّسل .

قوله : « **النّفس المختصّة** » ١٤/١٤٧ .

و ذلک ، أیضاً لأشرفیّتها و أتمیّتها بالنّسبة إلی الکلّ ، من حیث أنّها مستوی الرّحمن ، کما أنّ النّفس الوَلویّة والعلویّة العُلیاء والزّهرة الزّهراء ، سلام الله علیهما ، أشرف من نفوس الأولیاء ، بل الأنبیاء أیضاً ، سوی خاتمهم وسیّدهم ، علی نبیّنا و علیهم آلاف التّحیّة والثّناء .

قوله : « **خلیفة الله فی الأرض** » الخ ١٦/١٤٧ .

بل فی جمیع العوالم الوجودیّة . فإنّه ، باعتبار عینه الثّابتة ، خلیفة الله فی حضرة اللّاهوت ، و باعتبار روحه الشّریف ، خلیفته فی عالم الجبروت ، و باعتبار نفسه الشّریف ، فی عالم الملکوت ، و باعتبار جنانه الصّاغورة ، خلیفة الله فی حضرة النّاسوت ، و عالم الطّبیعة . و کیف لا ؟ وهو کتاب الله الأکبر و سرّه المستودع المُضْمر .

قوله : « **و مخلوقاً** » الخ ١٦/١٤٧ .

كما ورد: « خلقت الأشياء لأجلك ، و خلقتك لأجلى » ،أى لأجل مظهريّة أسمائىّ و صفاتىّ ، فكما أنّه ، (ص) ، مظهرالله الأتمّ ، فكذلك كلّ شيء مظهر أسمائه وصفاته، بحكم « نفوسكم فى النّفوس » الخ .

قوله : « **باعتبار عقله المستفاد** » الخ ١٧/١٤٧ .

بل باعتبار روحه الكلّىّ وعينه الثّابتة فى حضرة الواحديّة .

قوله : « **ولا سيّما أكمل** » الخ ١٧/١٤٧ .

أى ، خاتم الأنبياء وعترته المعصومون القدّيسون .

قوله : « **بل لارأس** » الخ ٣/١٤٨ .

لكن قيل : إنّ رأسه عالم العقل و ذنبه نشأة النّاسوت .

قوله : « **على المعلول المشخّص** » الخ ٦/١٤٨ .

إنّما وصفه بذلك ، لأنّ توارد العلّتين على معلول واحد فعلىّ ، قبل[1] باعتبار ماهيّة الوجود من العلّة و تأثيراً منها ، مُحال ، لا بالنّسبة إلى معلول شأنىّ ، كمالايخفى.

قوله : « **فى دفع شبهة الثّنويّة** » الخ ٨/١٤٨ .

يمكن دفع شبهة القدريّة ، الّذين هم مجوس هذه الأمّة ، بما يذكر فى هذا المبحث. فإنّ محض ما أوقعهم فى الشّبهة ، فى باب نسبة خلق الأفعال بالاستقلال إلى العباد، ماأوقع الثّنويّة فى الاشتباه ، من عدم إمكان استناد الشّرور والقبائح إلى فاعل الخيرات . والدّفع هو الدّفع ، بأن يقال فاعل وجودات العباد فاعل أفعالهم الخيريّة ، والشّريّة لكن بالعرض. أو أنّها أعدام ، والأعدام غير معاولة ، فلا يلزم التّفويض والاستقلال . ويقال فى ذبّ شبهة الجبريّة بما يشاكله ، فتدبّر !

و هذا ، بناء على كون المراد بهم المعتزلة . وعلى تقدير أن يكون المراد منهم الجبريّة، النّافين لقدرة العباد رأساً و أصلاً ، فيمكن أن يجعل مناط شبهتهم و دفعها ، هو شبهة المجوس و ذبّها ، حيث أنّهم لمّا أسندوا الشّرور والقبائح و الخيرات ، بالاستقلال، إلى

١- أى : « قبل المعلول باعتبار ماهية ، الوجود » .

المبدء الأعلىٰ . و ذهبوا إلىٰ وجود الدّواعى والصّفات الزّائدة له ، تعالىٰ ، يكون بحسبها مبدء لها ، من جهة عدم إمكان صدور هذه الأمور من ذات واحدة ، من دون إرادات ودواع زائدة عندهم فقالوا فى الحقيقة بوجود أصلَين ومبدئَين فى دار التّحقّق والوجود. فهم ، من حيث أنّهم لا يشعرون ، أثبتوا لإفاضة الأشياء و إجادتَها مبدئين ، إلّا أنّهم لم يسمّوا مبدء الشّرور بالظّلمة ،كما أنّ المعتزلة أيضاً لم يسمّوه بها ، مع أنّه بمقتضى[1] : « قل كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ »[1]، يصحّ أنْ يسمّىٰ بها ، فتدبّر!

قوله : « **خير بذاته** » الخ ١٠/١٤٨ .

أى ، من دون حيثيّة تقييديّة . فإنّه ،كما أنّ وجوده مجعول بالجعل البسيط ، كذلك خيريّته ،الّتى هى عين وجوده. فهى محتاجة إلىٰ حيثيّة تعليليّة ،لكن بالعرض ،فتدبّر!

قوله : « **وفى هذه المقايسة** » الخ ١٢/١٤٨ .

أى ، بالنّسبة إلىٰ ما فى عرضه ممّا لا ينتفع به ، أو يكون استضراره به أكثر من انتفاعه به .

قوله : « **يقتحم شرّ ما** » الخ ١٣/١٤٨ .

فى التّعبير بالاقتحام ، إشارة إلى سبق الرّحمة على الغضب ، و أنّ الشّر عرضى ّ و كلّ عرضى ّ يزول ، فينتهى الأمر بالأخرة إلى الخيريّة المطلقة .

قوله : « **إذالمساوى** » الخ ١٧/١٤٨ .

حيث أنّ التّساوى من الطّرفَين ، والشّريّة المساوية للخيريّة ، تلازمها الخيريّة المساوية لها ، و بالعكس .

قوله : « **وجعل المقسم** » الخ ٣/١٤٩ .

لعلّه جعل المقسم الموجود ، لذهابه ، قدّه ، إلىٰ اعتباريّة الوجود . وكذا النّكتة فى جعله القسمة ، بحسب الخير الإضافىّ ، حسبانُ أنّ الخيريّة والشّريّة من الأمور الاضافيّة ، أو للإشارة إلى التّلازم بينهما وقوعاً ، و إن لم يتحقّق التّلازم مفهوماً .

---

١ ـ الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

قوله : « **فى ترك إيجاده** » الخ ٩/١٢٩ .

إن قلت: هذا غيروافٍ بدفع[1] عرق الشّبهة،حيث أنّ المشاكلة بين الفيض والمُفيض ممّا قضت به ضرورة العقل والنّقل ، فكيف يمكن تصوير صدور الشّر ؟ ولو كان أقلّ ماكان و يتصوّر عن الخير المحض . و بالجملة : الكلام فى عدم إمكان الصّدور ، لا فى لِميّته ، حتّى يذبّ بما ذكر و أفاد .

قلت: كأنّك قدنسيت ماأصّل لك سابقاً ، من الأصول المحكمة المتقنة البرهانيّة، الّتى كان منها ، أنّ الأعدام والشّرور مرجعها إلى الحدود والمهيّات ، الّتى هى مجعولات بالعرض ، وليست صادرة عن المبدء القيّوم بالذّات ، حتّى يستشكل بما ذكر، فتدبّر!

قوله : « **نقلناه** » الخ ١٧/١٤٩ .

قد نقلناه عنه سابقاً فتذكّر!

قوله : « **و أمّا على مشرب أرسطو** » الخ ١/١٥٠ .

قال فى الحاشية : ومع ذلك مشرب أفلاطون الخ .

أقول : لكلّ من المذهبَين وجه عُذوبة، ووجه مُلُوحة . أمّا وجه عذوبة مذهب أرسطو ، فلِتَشْبيته مااتّفقت عليه ألسنة الفلاسفة ، من أنّه ، لا مؤثّر فى الوجود إلّا الله، و للتّوحيد الخاصّى ، بل أخصّ الخواصّى . و أمّا وجه مُلُوحته ، فلإيذانه بصدور الشّرور والظّلمات و الأعدام ، ولو بالعرض ، عن المبدء الخير المحض ، المنافى لساحة قدسه و نوريّته السّاذجة . و أمّا وجه عُذُوبة مذهب أفلاطون ، فلإيذانه بأنّه، تعالى، وسع كلّ شىء رحمةً و علماً ، و أنّه ليس فى دارالتّحقّق شرّ أصلاً ، بل ليس فى الدّار غيره ديّار، إذالخير كلّه من صقعه ،كما أنّ الوجود كلّه كذلك ، و أنّ فيضه شاكه؛ وفيه أيضاً تحقيق التّوحيد الخاصّى ، و أخصّ الخواصّى بوجه . و أمّا وجه مُلُوحته، فقوله بوجود الأعدام والنّقائص فى دارالتّحقّق والكون ، واستقلالها فى التّقرّر من دون الاستناد إلى شىء أصلاً . ولكن لمّاكان العدم ليس بشىء ، فكونه غير محتاج إلى العلّة ،

١- « بقلع » ، خ ل .

من جهة كونه «لاشيئاً» صرفاً، وكونه لحقارته دون الجعل والإفاضة والإفادة والإجادة، فيكون مرجع استقلاله إلى عدم استقلاله المطلق، وغير منافٍ لسعة الرّحمة و النّوريّة الإلهيّة لكلّ شيء. فهذا المشرب، مع إثباته للتّوحيد بمراتبه، محقّق لما تطابقت عليه ألسنة الحكماء، من عدم إمكان نظام أحسن وأتقن من هذا النّظام، و أنّه صورة علم الله، الّذي لا شرّيّة فيه أصلاً، فلذلك يكون أعذب و أحلى.

و بالجملة، فى مذهب أرسطو تسليم باحتياج تلك الشّرور إلى العلل، إلّا أنّه جُعلت[1] علّتها ما هو جاعل الخيرات، كما ورد فى الكتاب الإلهى: جاعل الظّلمات[2] والنّور. ولكن فى مشرب أفلاطون منع من احتياجها إلى علّة مطلقاً، مع القول بلاشيئيّتها، الملازم لنفيها تحقيقاً، حيث أنّ الأعدام المحضة ليست لها شيئيّة أصلاً، حتّى يتصوّر تقرّرها وتكثّرها، فتدبّر!

١- «جعل»، خ ل.

٢- «الحمدلله الذي ... جعل الظلمات والنور»، الانعام (٦)، ١.

فِی بِسَاطَتِه تَعَالیٰ

قوله : « **غرر فی بساطته ، تعالیٰ** » الخ ١١/١٥٠ .

البحث السّابق کان فی توحیده و وحدته ، تعالیٰ ، و هذا البحث فی أحدیّته و بساطته المطلقة . و قد أشرنا سابقاً إلیٰ معنی الأحدیّة ، والمقصود من البساطة المطلقة فی حقّه . وهذا المبحث أیضاً من أمّهات المباحث ، حیث أنّ عینیّة الصّفات ، و تحقیق أنّ واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیّات مبنیّ علی هذا المبحث .

قوله : « **أی لاشریک له مطلقاً** » الخ ١١/١٥٠ .

أی ، لا فی وجوب الوجود ، بل ولا فی الوجود الحقیقیّ ولا فی الإلهیّة .

قوله : « **ولا فرد لطبیعة الوجوب** » الخ ١٢/١٥٠ .

بل ولا لطبیعة الوجود سواه ، إذالباقی لیس فرداً للوجود ، بل أطوارٌ لحقیقته و أصلـه .

قوله : « **فعنوان الجزئیّة** » الخ ١/١٥١ .

إلّا أن یجعل الحمل ، لاباعتبار الجزئیّة ، بل باعتبارالاتّحاد ، فیرجع إلی الثّانیّ .

قوله : « **لووجبت** » الخ ٤/١٥١ .

تقریره أنّ أجزاء الواجب ، تعالیٰ ، علی فرض ترکّبه ، إن کانت واجبات ، فیکون بینها من الأقسام الثّمانیة ، المذکورة فی مبحث الجهات الثّلث ، الإمکان بالقیاس ، لأنّ التّلازم بینها مستلزم لمعلولیّة کلّ واحد منها ، أو واحد منها و ذلک لما تقرّر فی هذا

الباب ، من أنّ الملازمة الوجوديّة بين أمرين لايكون أحدهما علّة والآخر معلولاً له ، أوكلاهمامعلولَي علّة ثالثة ، ممّالا يمكن تحقّقه أصلاً . و إذاكانت بينها الإمكان بالقياس ، والصّحابة الاتّفاقيّة ، لا يمكن أن يحصل منها تركيب حقيقيّ مؤدٍّ إلى الوحدة ، فيكون ما فرضناه مركّباً غيرمركّب . ولوجعل التّركيب اعتباريّاً غير حقيقي ، فهوفرع الاعتبار والانضمام ، وكلّ منهما فی الواجب الوجود من جميع الجهات غير متصوّر ، معأنّ فرض التّركيب مع جعل الأجزاء واجبات ، مخالف لتوحيد الواجب ، تعالی' الّذی قد ثبت فی الفصل الماضی . و لكن لمّا كان المقصود فی هذا البحث اقامة البرهان المختصّ ، خصّ المحذور بما ذكر .

قوله : « **وكون كلّ واحد بسيطاً** » ۶/۱۵۱ .

و ذلك ، لوجوب انتهاء المركّب و الكثرة إلى البسيط والواحد ، فثبت بساطة الواجب بالأخرة .

قوله : « **واحتياج الواجب** » الخ ۹/۱۵۱ـ ۱۰ .

والاحتياج مطلقاً ، سواء كان إلى الأجزاء ، أو إلى غيرها ، واجبات كانت على الأوّل ، أوغير واجبات ، مناف للواجبيّة و مستلزم للإمكان ، إلّا أنّ الاحتياج فی الواجب إلى الممكن مستلزم لمحذور أشدّ ، فلذلك جعل هذا المحذور ممّا يلزم كلاالتّقديرَين .

قوله : « **لكن لزوم الخلف** » الخ ۱۴/۱۵۱ .

و أيضاً يلزم الدّور ، من جهة احتياج الممكن فی وجوده إلى الواجب ، تعالی' .

فى أحكام صِفاتِه تعالى

قوله : « **كما قال مولانا الرّضا،صلوات‌الله عليه : قد علم اولو الالباب** » الخ ١/١٥٢ .

أى ، ما فى عالم الغيب ، إلّا بما فى عالم الشّهادة . ولكن هذا التّوقّف بالنّظر إلى علم المحجوبين ، فلذلك عبّر ، ع ، بقوله : « لايعلم » أى ، لأهل الحجاب و العلم الإمكانىّ ، و إلّا ، فبالنّظر إلى علم من أخبر عن نفسه ، المحيطة الواسعة الإلهيّة ، بقوله: « مارأيتُ شيئاً إلّا وَ قد رَأيْتُ‌اللهَ قَبْلَه » الخ ، فهو و أمثاله لايعلمون ما هيٰهنا ، إلّا بما هنا لك . أو يكون الأوّل بالنّظر إلىٰ صفات التّشبيه ، و مقام الوحدة فى الكثرة ، والثّانى بالنّظر إلى مقام الكثرة فى الوحدة . أو هو إشارة إلى قاعدة « لا يَعرِفُ شَىءٌ شيئاً إلّا بما هو فيه ، منه » ، فتدبّر !

قوله : « **فإذا نظرنا** » الخ ٢/١٥٢ .

لكن ظهور هذه الصّفات والكمالات فى كلّ موطن بما يليق به ، كما مرّ ذكره .

قوله : « **لعلمه بما سواه** » الخ ٤/١٥٢ .

أمّا علمه بذاته ، فهو عين ذاته ، وليس من صفات ذاته . ولو نظر إلى مفهومه وجعل من صفاته ، فهو من هذه الجهة من‌الحقيقية المحضة . إذ لا يتصوّر الإضافة بين الشّىء و نفسه ، ألّلهم ، إلّا بمحض الاعتبار ، فتأمّل !

قوله : « **ذى إضافة لازمة** » الخ ٨/١٥٢ .

أى ، لازمة بحسب المفهوم ، والوجود كِلَيْهما .

قوله : « **الأوّل** » الخ ۸/۱۵۲ .

مبتداء ، وقوله : « كالحىّ » خبره . أى ، الحقيقة المحضة كالحىّ . و أتىٰ بكاف التّشبيه ، لعدم الانحصار فيه .

قوله : « **ولا سيّما ما يطلق عليه ، تعالىٰ** » الخ ۹/۱۵۲ .

فإنّ القائلين باعتبار الذّات فى المشتقّ قالوا بتجرّده عنها عند إطلاقه عليه ، تعالىٰ ، لأنّه محض الوجود و صرف الإنيّة .

قوله : « **نفس النّسبة** » الخ ۱۲/۱۵۲ .

أى العالميّة المفهوميّة ، أمّا الوجوديّة ، فهى نفس النّوريّة الحقيقيّة ، الّتى هى عين الوجود والظّهور .

قوله : « **وعلم ذاته بذاته** » الخ ۱۰/۱۵۲ .

قدمرّ وجهه ، فتذكّر !

قوله : **فالصّفة السّلبيّة** » الخ ۱۴/۱۵۲ .

و ذلك ، فى الواجب ، تعالىٰ ، مثل السّبوحيّة والقدّوسيّة ، فإنّهما نظير الأُمّيّة ، فتدبّر !

قوله : **وتسميته** » الخ ۳/۱۵۳ .

أى ، تسمية إشراق الحقّ ، و فيضه المقدّس ، و مشيّته السّارية بالإضافة ، مع أنّه الخ .

قوله : « **أصل كلّ وجود** » الخ ۴/۱۵۳ .

أى ، الوجود الإمكانىّ .

قوله : « **باعتبار كونه برزخ** » الخ ۴/۱۵۳ .

هذه اللّفظة تكون عندالعرفاء من ألقاب حضرة الأحديّة ، والتّعيّن الأوّل ، و مقام أوأدنىٰ ، و حقيقة الحقايق . وقد يعبّرون بها عن الانسان الكامل ، و هذه الرّحمة

الوجوديّة الإشراقيّة ، من جهة أنّها نوره السّارى فى الدّرارى والذّرارى .

قوله : «بين مرتبة خفاء المطلق » الخ ۴/۱۵۳ ـ ۵ .

لايخفى[1] أنّ هذا الفيض والإشراق الإلهىّ واقع بين مرتبة الواحديّة و الوجودات المقيّدة ، لابينها و بين الخفاء المطلق . لأنّ المراد به[1] حضرة الأحديّة ، أومقام غيب الغيوب ، و هو فوق الأحديّة . فالأحديّة بينها[2] و بين هذا الفيض . إلّا أن يجعل مرتبة الأحديّة و الواحديّة مرتبة واحدة ، أو ذاك الفيض ، من جهة كونه وجوداً حرفيّاً بالنّسبة إليهما ، عين الحضرتين و رقيقة المرتبتين ، فتدبّر !

قوله : « منبسطاً » الخ ۶/۱۵۳ .

أى ، الانبساط الّذى هو مبدء المنبسط عليه ، و أصله .

قوله : « وغيرهما من النّقائص » الخ ۹/۱۵۳ .

مثل كونه ، باعتبار كونه جوهراً ، كلّيّا و مبهماً و مندرجاً تحت المقولة ، ومحتاجاً فى بعض أفراده إلى المحلّ ، وكونه ممكناً ، و نحو ذلك .

قوله : « هو سلب الاحتياج » ۱۱/۱۵۳ .

وسلب السّلب إثبات ، فالجميع راجع إلىٰ وجوب الوجود .

قوله : « فالإمكان الّذى » الخ ۲/۱۵۴ .

و لكن هذاالإمكان ملازم للتّركيب عن المهيّة والوجود ، كما لا يخفى !

قوله : « وجهة القبول » الخ ۵/۱۵۴ .

إن قلت : جهة القبول ، إن كان مرجعها إلى مطلق الاتّصاف ، لايستلزم التّركيب ، كما مرّ سابقاً . و معلوم أنّ القائلين بالزّيادة قائلون بأنّ اتّصاف الذّات بها ، و قيامها بذاته المقدّسة ، قيام اللّوازم بملزوماتها ، أى من قبيل قيام العنه[3] لافيه .

۱ـ أى : « بالخفا المطلق » .

۲ـ الظاهر : « بينه » .

۳ـ أى : « القيام الذى عنه ، وهوالقيام الصدورى ، لاالقيام فيه وهوالقيام الحلولى» .

قلت : إذاكانت مرتبة الذّات مرتبة الخلوّ عن هذه الصّفات ، ومقابلاتها ، يكون القيام من قبيل قيام الأعراض بموضوعاتها ، حيث أنّ فاقد الشّىء لايمكن أن يكون معطياً له . مع أنه ، قدّه ، خالف صدر المتألّهين ، قدّه ، فيما أفاده فى المقام ، كما أومأنا إليه سابقاً ، فتأمّل !

قوله : « تنظير » الخ ١٠/١٥٤ .

لما مرّ أنّه ، لايعلم ما هنا لك ، إلّا بما هيهنا .

قوله : « كماكانت » الخ ٩/١٥٤ .

إشارة إلى أنّ إثبات اتّحادها مع الذّات يكفى مؤونة إثبات هذا المطلب ، و إلّا يلزم تعدّد ذاته ، تعالى ، و تكثّرها ، على حسب تعدّدها و تكثّرها ، فتأمّل !

قوله : « ومُظْهر للغير » الخ ٦/١٥٥ .

تخصيص المُظْهريّة بالمهيّات ، من جهة أنّ الوجود لايغايره ، حتّى يجعل هو من جهة كونه مُظْهراً لغيره مُظْهراً له . بل هو نفس ظهوره ، الّذى به يظهر المهيّات ، المسمّاة بالغَير . و أيضاً الوجود ، المفاض منه ، لايحتاج فى اتّصافه بكونه ظاهراً إلى حيثيّة تقييديّة ، و إن احتاج إلى حيثيّة تعليليّة . والمنصرف من المظهريّة للغير المظهريّة لما يحتاج فى ظهوره إلى كلتا الحيثيّتين ، فتدبّر !

قوله : « الأنوار القاهرة » الخ ٩/١٥٥ .

أى ، العقول الطّوليّة والعرضيّة .

قوله : « والاسفهبديّة » الخ ١٠/١٥٥ .

أى ، النّفوس الكلّيّة والجزئيّة .

قوله : « وعلى تعريف شيخ الإشراق » الخ ١٤/١٥٥-١٥ .

الفرق بين التّعريفَين ، أنّ الأوّل ظاهر فى العلم بالغير ، بخلاف الثّانى ، و أنّ الثّانى مبنىّ على قاعدة الإشراقيّة فى النّور والظّلمة ، و أنّ فى الثّانى إشعاراً بأنّ ملاك

العالميّة هوالتّجرّد والنّوريّة ، و أنّ كلّ ما يكون نوراً لنفسه و غيره ، يكون من الجهة الأولى عالماً بذاته ، و من الثّانية عالماً بغيره ، وأنّ حيثيّة العالميّة بعينها حيثيّة النّوريّة ، إلى غير ذلك من الفروق .

قوله : « **والوجود الصّرف** » الخ ۱۷/۱۵۵ .

لأنّ صرف الوجود صرف كمالات الوجود ، الّتى منها الرّضا ، والابتهاج ، والعشق ، والمحبوبيّة ، وغيرها من الكمالات . وأيضاً قد اثبتنا فيما سبق ، أنّ ما بالذّات جميع الكمالات الوجوديّة ، هو الوجود ، ليس إلّا من جهة أنّ العدم طرد الكمال ، وكون المهيّة ، من حيث هى هى ، ليست إلّا هى ، خالية فى حدّ ذاتها عن كافّة الكمالات ، ومن البديهىّ أنّ ما بالذّات لايزول ، إلّا بزوال الذّات . فإذا كان الشّىء صرف الوجود ، فبالضّرورة يكون واجداً لجميع الكمالات الوجوديّة ، بنحوالوحدة والبساطة والسّذاجة والصّرافة .

قوله : « **والوجود الّذى** » الخ ۱/۱۵۶ .

المراد به الوجود العامّ ، و الرّحمة العامّة الإمتنانيّة ، المعبّر عنها عندهم بالفيض الأقدس والمقدّس ، لاالوجود المطلق الّلا بشرط ، ولاالتّعيّن الأوّل . لأنّه عين المحبة الذّاتيّة ، والصّفاتيّة ، لا الأفعاليّة ، إلّا أن يجعل عين المحبة الأفعاليّة ، من جهة مرتبته ، الّتى هوالتّعيّن الثّانى ، وحضرة الواحديّة .

قوله : « **إعراب عن المكنون الغيبىّ** » الخ ۱/۱۵۶ .

أى ، إعراب عن الحقايق الإلهيّة ، والأسماء والصّفات الرّبانيّة ــ المختفية تحت أشعّة ذاته ، المقدّسة الوجوديّة ، فى مقام لا اسم له ، ولا رسم ــ فى مقامَى الجمع و الفرق والإجمال والتّفصيل علماً وعيناً . أمّا علماً ، ففى حضرة الأحديّة والواحديّة ، و مقام رؤية المفصّل مجملاً ، و المفصّل مفصّلاً . و أمّا عيناً ، ففى الفيض المقدّس و تعيّناته من حضرتَى القضاء والقدر ، وعالَمَى الغيب و الشّهادة ، والمُلك والملكوت .

قوله : « **وهوالتّكلم الذّاتىّ** » الخ ۲/۱۵۶ .

المراد به ، إمّا فى قبال التّكلم الفعلىّ ، الّذى فى مرتبة النّفس الرّحمانىّ ، كما ورد أنّ كلامه ، تقدّست أسمائه ، فعله . و إمّا بمعنى الّذى يكون مظهره نفس ذاته بذاته ،

من دون حاجة إلى الآلة والمعدّات ، فتدبّر !

قوله : « **ولذلك** » الخ ۳/۱۵۶ .

أى ، و لأنّ حيثيّة الوجود و النّوريّة حيثيّة جميع الكمالات الوجوديّة ــ و أنّ جميع المفاهيم الكماليّة ، مع ما يلزمها ، بل ممّا ينتزع عنه ، من جهة واحدة وحيثيّة فاردة ، و أنّ الاسم مايكون مُنْبِئاً عن المسمّى ، وصرف الوجود ، من جهة أنّه عين كلّ كمال ، يكون مُنْبئاً عن ذاته بذاته ــ ترىٰ العرفاء يطلقون الإسم على نفس الوجود ، لكن ، لامطلقاً ، بل من حيث كونه ملحوظاً بتعيّن من التّعيّنات الكماليّة ، لأنّه من هذه الجهة يكون مُنْبِئاً عن ذاته و كمالاته بذاته ، لا من حيث هو هو ، فحسب ، إذ هو من هذه الحيثيّة لا اسم له ، و لا رسم ، و يطلقون المسمّىٰ على الوجود الصّرف ملحوظاً بلاتعيّن. لأنّه من هذه الجهة مستور تحت أنوار ذاته ، مختفٍ عن غيره من جهة فرط نوريّته ، فيكون غيره محتاجاً فى مشاهدة أنوار وجهه ، وملاحظة سعة هويّته ، إلى ملاحظته بتلك التّعيّنات الّتى تكون مُنْبِئة عن غيبه المكنون و ستره المصون .

فإن قلت : إذا كانت الحقيقة المغربة الإلهيّة ، من حيث مقام غيب المغيب ، وغيب الغيوب و الهويّة الصّرفة المغربة ، لا اسم لها ولا رسم ، فكيف تجعل هى المسمّىٰ من هذه الحيثيّة؟ وهل هذا إلّا تناقض ؟ لأنّ المقيّد بعدم الاسم والرّسم كيف يكون له اسم و رسم ؟

قلت : أمّا أوّلاً ، هذا الّذى أفاده ، قدّه ، فى المقام مبنىّ على جعل المسمّى الوجود ، المقيّد بنفى التّعيّنات . ولكنّه مخالف لذوق أرباب العرفان ، لأنّهم يجعلون المسمّىٰ التّعيّن الأوّل ، أو الوجود ملحوظاً ، « لا بشرط » ، « لا بشرط عدم التّعيّن » .

و أمّا ثانياً ، ليس المراد من الوجود الصّرف ، المقيّد بلاتعيّن ، بل السّاذج الخالص ، الغير المقيّد بالتّعيّن .

و أمّا ثالثاً ، لامنافات بين أن يكون هو ، من حيث هو ، ملحوظاً بلاتعيّن ، ومن حيث لحاظه ، من جهة كونه ظاهراً وظهوراً ونوراً ، له أسماء وصفات وبرنامجات وآيات ،

كما أنبأ ، تقدّست أسمائه ، عن ذلك ، بقوله ، تعالىٰ شأنه ، وقوله الحقّ : « فإنّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ العالمين »[١] ، مع قوله ، تعالىٰ : « مَنْ ذَا الَّذى يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً »[٢] . فإنّه تارة أخبر عن ذاته بالغناء المطلق ، و القدّوسيّة المطلقة ، و تارةً طلب القرض من مخلوقاته فى مقام ظهوره فى مجالى كمالاته ، بلسان « ما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللهَ رَمى »[٣] . مع أنّه ، لوجعل ، من حيث كونه مسمّىً متعيّناً ، لم يحصل الفرق والامتياز بين الاسم والمسمّى[١] ، فتدبّر!

١ـ آل عمران (٣) ، ٩٧ .

٢ـ البقرة (٦) ٢٤٥ .

٣ـ الانفال (٨) . ١٧ .

فِى أَقوالِ المُتَكَلِّمينَ فِى صِفَاتِهِ تَعالىٰ

قوله: « **و إلزامهم بالقدماء الثّمانية** » الخ ٦/١٥٦ .

المراد بها الذّات مع الأسماء السّبعة، المسمّاة بالسّبع المثانى، الّتى هى أئمة الأسماء عند العرفاء، وهى العلم، والإرادة، والحيٰوة، والقدرة، والسّمع، والبصر، والكلام. فإنّهم لمّا قالوا بزيادة صفاته، تعالىٰ، على ذاته، و ذهبوا إلى عدم جواز حدوثها[1]، كما يقول به الكراميّة، ولم يكن بين القديم والحادث واسطة أصلاً، كان لازم مذهبهم هذا أن تكون تلك الصّفات قديمة، كقدم ذاته الواجبة من جميع الجهات، ولزم منه أيضاً وجود الشّركاء السّبعة له، تعالىٰ، و أن لايكون واحداً فى وجوب الوجود والإلهيّة، بل ولا أحداً فى ذاته الوجوبيّة، لما أشرنا إليه سابقاً، من أنّ زيادة الصّفات مستلزمة للتّركيب، و نفى البساطة. و إنّما ألزموهم بالقدماء الثّمانية، مع ذهابهم إلى زيادة مطلق صفاته، تعالىٰ على ذاته، لأنّهم جعلوا باقى صفاته راجعاً إلىٰ تلك الصّفات، كما بيّنا وجهه سابقاً.

قوله : « **بمعنى** » الخ ٧/١٥٦ .

و مجمل القول ومحض الكلام، أنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ أثر جميع الصّفات، وخاصيّتها، ممّا يترتّب على الذّات، السّاذجة العارية عن الصّفة. فهى، مع عرائها عنها عندهم، يترتّب عليها جميع آثارها و خواصّها. وهذا معنىٰ نيابتها عنها، أى نيابتها عنها فى ترتّب آثارها وخواصّها عليها، كما ظهر ممّا ذكره من المثال، وكذا فى سائر صفاته. فإنّ أثر

١ـ أي : « حدوث صفاته ، تعالي » .

الإرادة ترجيح أحد طرفى الفعل على الطّرف الآخر . وهذا الأمر ممّا يترتّب على ذاته من غير قيام صفة الإرادة بها ، ومن دون أن يكون مفهوم الإرادة منتزعاً عن ذاته ، حتّى تكون هى عين ذاته . ولعلّ ذهابهم إلى هذا القول ، من جهة أنّهم زعموا أنّ القول بعينيّة صفاته ، تعالى ، لذاته ، كما ذهب إليه الحكماء والعرفاء ، مستلزم لصيرورة الأمور المتخالفة أمراً واحداً و أصلاً فارداً ، أو أن يتكثّر ذاته ، تعالى ، على حسب تكثّرها من جهة اختلاف مفاهيم الصّفات وتكثّرها ، مع أنّ هذا غير ممكن فى شريعة العقل وتخوم البرهان ، من جهة حسبانهم أنّ الاختلاف فى المفاهيم والعنوانات مستلزم للاختلاف فى المصاديق و المعنونات ، لما رأوا أنّ بعض المفاهيم ممّا يقتضى اختلافها ، و تعدّدها ، تعدّد مصاديقها و معنوناتها ، من قبيل العلّيّة والمعلوليّة ، والمحرّكيّة والمتحرّكيّة ، والممكنيّة والوجوبيّة ، ونحوها . فقاسوا عليها جميع المفاهيم ، المتخالفة و العنوانات المتغايرة ، مع غفلتهم عن أنّ هذا الاقتضاء ، من جهة خصوص اقتضاء تلك المفاهيم ، من جهة استلزام اتّحادها فى المصاديق ، اجتماع المتناقضات والمتضادّات ، والمتناكرات بالذّات ، فى شىء واحد ، من جهة واحدة و حيثيّة فاردة ، لا من جهة اقتضاء مطلق الاختلاف المفهومىّ ، و التّغاير العنوانىّ ، مع كون جميعها حاكية عن شىء واحد ، وحسن فارد . وَكُلٌّ إِلَى ذاكَ الجَمالِ يُشيرُ . و غفلوا أيضاً عن أنّ القياس من عمل شيطان الوهم ، و دعابة التّخيّل ، و أنّه لامساس له بالعقليّات أصلاً . وكذلك رأوا أنّ القول بالزّيادة أيضاً مستلزم للشّناعات الكثيرة ، الّتى مرّ ذكرها ، وكان القول بفقد ذاته ، تعالى وتقدّس ، للكمالات والأسماء والصّفات ، مخالفاً لبداهة العقل وضرورة النّقل . فلذلك ذهبوا إلى تلك المقالة الفاسدة ، الّتى تشهد ببطلانها فطرة العقل والغريزة الإنسانيّة .

قوله : « **ولم يتفطّنو** » الخ ١٠/١٥٦ .

قد مرّ وجهه مراراً ، فتذكّر !

قوله : « **والوجود مقول** » الخ ١٠/١٥٦ .

قد مرّ ذلك أيضاً مفصّلاً ، فراجع !

قوله : « **ما واجب وجوده** » الخ ١٦/١٥٦ .

هذه إشارة إلى قاعدة مسلّمة ، وأصل برهانی، وهو أنّ الواجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات ، والحيثيّات ، ليس له جهة إمكانيّة أصلاً ، كما أنّ الممكن الوجود بالذّات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيّات، ليس له جهة وجوبيّة بالذّات أصلاً . و هذه القاعدة غير ما تقرّر فی مقارّه ، من أنّه لاحالة منتظرة للواجب بالذّات أصلاً. لأنّ العقول المفارقة مطلقاً مشاركة مع الواجب ، تعالىٰ ، فی هذه الخاصيّة ، دونها . و لأنّ مرجع الثّانی إلى نفی المادّة والمدّة ، و مرجع الأولىٰ إلى نفی الإمكان و اقتضاء طبع الوجوب الذّاتی لها . وهی من القضايا ، الّتی قياساتها معها . لأنّ الواجب بالذّات ، لو اتّصف من جهة من جهات ذاته ، و حيثيّة من حيثيّات هويّته بالإمكان. اقتضىٰ ذلك اتّصافه ، من جهة ذاته بالإمكان والافتقار ، لأنّ هذه الجهة إن كانت مستندة إلى ذاته بالذّات ، فالملازمة بيّنة ، و إن استندت إليها مع الواسطة ، فننقل الكلام إليها ، حتّىٰ ينتهی إلى ما هو مستند بذاته إلى ذاته ، مع كونه ممكناً بذاته ، وبعبارة أخرىٰ هذه الجهة ، لو كان منشاء انتزاعها ، أو الاتّصاف بها نفس ذاته بذاته ، فيلزم أن يكون فی حريم ذاته متّصفاً بجهة إمكانيّة ، و فی تخوم حقيقته واجداً لجهة افتقاريّة ، فلم يكن واجباً بذاته ، هذا خلف . و إن كانت منتزعة من جهة أخرىٰ، فننقل الكلام إليها، حتّى ينتهی إلى جهة ذاتيّة ، فإن كانت واجبة ، فثبت المطلوب ، و إن كانت ممكنة ، فيلزم ما ذكرناه .

و لمّا كانت الحيوة والقدرة والعلم ، و بالجملة ، جميع صفاته الكماليّة ، من جهات ذاته بذاته ، كما ظهر من الأصول السّالفة ، فيجب أن يكون ذاته ، تقدّست أسمائه ، كما هو واجب الوجود بالذّات ، واجب العلم والحيوة والقدرة وغيرها . فالقول بحدوثها ، كما ذهبت إليه الكراميّة ، عاطل باطل .

قوله : « **وليس هذا تزييفاً** » ١/١٥٧ .

مقصوده أنّ ذكر هذا الأصل الأصيل ، والقاعدة المحكمة بتصديق العقل المضاعف ،

و حكومة البرهان القويم الأركان، لردّ قول الكراميّة فقطّ ــ لا لردّ الأشاعرة والمعتزلة. لأنّ ردّ مقالتهم[1] الفاسدة، قد ظهر ممّا بيّنّاه فى مبحث عينيّة صفاته لذاته، تعالى ــ و إن كان ما سلف من الكلام والأصول كافياً فى إبطال هذا القول الرّدى، والمذهب الفاسد، إلّا أنّه، لمّا كان لإبطاله طريق خاصّ و دليل مخصوص، و كان هو من متفرّعات قاعدة كثيرة الجدوى، عامّة النّفع، غير مذكورة فيما سلف و سبق، فلذلك أوردناه فى المقام.

و أمّا وجه كون هذه القاعدة غير وافية لردّ المذهبَين، فلأنّ المعتزلة لم يثبتوا له، تعالى، صفات أصلاً، لا ممكنة، ولا واجبة، ولا قديمة، ولا حادثة، حتّى يبطل ما ذهبوا إليه بهذه القاعدة، وكان لا يلزم من قولهم بالنّيابة خرق هذه القاعدة أصلاً. و أمّا الأشاعرة، فهم لم يجعلوا الواجب، تعالى، فى اتّصافه بتلك الصّفات ممكن الاتّصاف بها، حتّى يهدم بناءهم و يبطل مقالتهم بمنافاتها لهذه القاعدة، بل جعلوها واجبة لذاته، تعالى، من جهة ذهابهم إلى قدم تلك الصّفات، وكونها واجبة بوجوب الذّات. و هذا بخلاف الكراميّة، فإنّهم لمّا جعلوها حادثة متجدّدة، وكان التّجدّد و الحدثان رفيق الإمكان، و شفيق الافتقار و الاحتياج، فلذلك كان مذهبهم هذا منافياً لها و مخالفاً لأساسها.

فإن قلت: قد مرّ فى مبحث عينيّة صفاته، تعالى، أنّ زيادتها مستلزمة لخلوه فى حريم ذاته، و تخوم حقيقته عن الكمال، المساوق ذلك مع الإمكان الاستعدادىّ، الّذى هو أخصّ و أخسّ من الذّاتى بمراتب، وكذا حقّق ممّا سلف أنّ نيابة الذّات عن الصّفات، مع خلوّها فى حدّ جوهر حقيقتها عنها، غير متصوّرة، من جهة أنّ معطى الكمال يجب أن يكون بذاته واجداً له، و أنّ هذا القول بالحقيقة نفى للصّفات و إثبات للفقد والنّقصان فى حريم ذات الواجب، الّذى به يتقوّم كلّ من تشبّث بالفقر والإمكان، فكيف جعل، قدّه، أقوالهم غير منافية مع هذه القاعدة؟

١ـ «مقالتهما»، خ ل.

قلت : لعلّ نظره ، قدّه ، أنّ ذینک القولَین غیر متناکرَین لظاهر هذه القاعدة و مفهومها الأولی ، من جهة عدم ذهابهم إلی إمکان اتّصافه ، تعالی[1] ، بتلک الصّفات فی ظاهر أقوالهم ، و إن کان النّظر الدّقیق یعطی مخالفتهما لهذه القاعدة ، ومنافاتهما لهذا الأصل ، فتدبّر!

فِى أَنَّه تَعالىٰ عالِمٌ بِذاتِه

قوله : «**أى بذاته**» الخ ٤/١٥٧ .

لمّا كان المتظاهر من قوله «بالذّات» أنّ علمه ليس مستنداً إلّا إلى ذاته ، لا إلى غيره ، فسرّه بذلك ، لرفع الاشتباه .

قوله : «**لامن باب**» الخ ٦/١٥٧ .

حتّى يقال : «إنّ الموجبة الكليّة لاتنعكس كنفسها» الخ .

قوله : «**لأنّ كلّ موجود يمكن**» الخ ١٠/١٥٧ .

إن قلت : المعقول على ذاك التّقدير هذا العنوان ، لا الشىء المجرّد المفروض .

قلت : لمّا كان العنوان ما به ينظر إلى المُعَنْوَن ، كان إدراكه إدراكاً للمعنون بوجهه .

إن قلت : لواستقام هذا البرهان و صحّت هذه المقدّمة ، لجرى فى المادّيات أيضاً لأنّ كلّ مادّىّ يمكن أن يعقل بالوجوه العامّة .

قلت : نعم ؛ لكن بعد تقشير المُقَشِّر و تعرية المُعَرِّى ، لابذاته ، وهذا بخلاف المفروض تجرّده عن الموادّ و خلوصه عن الاستعدادات . فإنّه ، لمّا كان شرط المعقوليّة الّذى هوالتّجرّد عن المادّة ، موجوداً لذاك الشّىء ، كان نسبة المعقوليّة إلى ذاك العنوان العامّ ، و هذا المفروض مجرداً ، على حدّ سواء . فالحكم بإمكان تعقّله ، دونه ترجيح بلا مرجّح و تخصيص بلا مخصّص ، بل مجرّد وجود شرط المعقوليّة لذاك الشّىء كافٍ فى الحكم بفعليّة المعقوليّة ، من دون حاجة إلى مقدّمة أخرى .

فالمقصود من ضمّ هذه المقدّمة مجرد التّأنيس ، لامن جهة توقّف البرهان عليه : و ذلك ، لأنّه بعد وجود ملاك المعقوليّة لذاك ، فهو إمّا أن يصحّ أن يتعقّل ، أم لا . و الثّانى باطل جدّاً ، لأنّ عدم جواز معقوليّته ، إمّا لعدم وجود المقتضى ، و إمّا لأجل وجود المانع . و المقتضى من قِبَله موجود فرضاً ، وكذا من قِبَل غيره ، لأنّ غيره الّذى يمكن أن يصير عاقلاً له هو الموجودات المرسلة العقليّة الّتى هى كلمات تامّة و موجودات كاملة ، كلّ مايكون ممكناً لها بالإمكان العامّ يكون موجوداً لها بالفعل . وللمانع أيضاً مفقود مطلقاً ، إمّا من قبل نفسه فلأنّ الشّئ لا يمكن أن يقتضى شيئاً ، و يقتضى ايضاً ما يعوّقه عنه و إمّا من قِبَل غيره ، فلعدم تصوّر العايق عن الفعل الغريزىّ فى ديار المرسلات و عالم المجرّدات . فإذا حصل المقتضى و وجد ، بأتمّ مايكون ، و فقد المانع يجب وجود المقتضى بالضرورة ، فيكون إذن ذاك الشّىء معقولاً بلا شكّ و ارتياب . و يكون معقوليّته ، إمّا فى ضمن معقوليّته لنفسه ، أو لغيره ، والأوّل مستلزم للمطلوب و الثّانى باطل بالوجه ، الّذى أشير إليه فى المتن .

قوله : «**كما هو شرط**» الخ ۱/۱۵۸.

و ذلك ، لأنّهم جعلوا العلم الحضورىّ منحصراً فى علم المجرّد بذاته و شؤونه و لوازمه الذّاتيّة ، و زعموا أنّ العلم بالغير لايمكن ، إلّا بحصول صورته فى العالم وقيامها به : و أمّا الإشراقيّون ، فجعلوا الإضافة الاشراقيّة النّوريّة و حضور المعلوم بين يدى العالم كافياً فى علمه به ، من دون احتياج إلى حصول صورته فيه ، كما مرّ شرحه سابقاً . فهذه المقدّمة لاتتمّ ، إلّا على مذهب المشّائين ، فلذلك قال : «كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشّائين» الخ .

ولكن يمكن تتميمه [1] على مذهب الإشراقيّين أيضاً ، بأن يقال : شرط المعقوليّة إن كان الحصول للغير ، فهذا غير معقول فى المقام لما أشير إليه فى المتن ، و إن لم يكن ذلك شرط المعقوليّة ، بل كفى فيها مجرّد الحضور و الوجود النّورىّ ، فهذا فى المقام موجود بنحو أعلى و أكمل : لأنّ الشّىء المجرّد ، الّذى هو نور بذاته ، حاضر لذاته ،

۱ - «تتميمها» ، خ ل.

و إلّا لم يكن نوراً لذاته ، و أيضاً لكان حاضراً لغيره ، فكان نوراً لغيره ، لا لذاته . و أيضاً لو لم يكن حاضراً لذاته ، فإمّا أن يكون حاضراً لغيره ، أم لا . فإن كان حاضراً لغيره مع عدم حضوره لذاته ، فإمّا أن يكون ذلك الغير مادّة له بالمعنى الأعمّ ، فلم يكن مجرداً فى ذاته هذا خلف ، و إمّا أن لا يكون مادّة له كذلك ، فإمّا أن يكون حضوره لغيره من جهة أنّه مجرّد و نور ، و إمّا لأجل أمر آخر . و الأوّل حاصل له فى ذاته ، فيجب أن يكون حاضراً لذاته . و إن كان لأجل أمر آخر ، فيجب أن يكون له دخل فى المعقوليّة ، مع أنّه لامدخل لشىء فيه غير النّوريّة والحضور . كلّ هذا ماأفاده بعض الأجلّة ، و فيه تأمّل !

قوله : «**لا الاتّحاد**» الخ ٩/١٥٨ .

أقول : قد ذكرنا فى مسألة الوجود الذّهنىّ أنّ من تمسّك بهذا المسلك لإثبات هذا المرام لايدّعى اقتضاء التّكافوء الاتّحاد ، كيف ؟ وهو مخالف للبرهان والوجدان ، بل الضّرورة و البداهة ، بل يدّعى اقتضائه له فى خصوص المقام و أمثاله . و ذلك ، بضميمة المقدّمة المنقولة فى الكتاب . بقوله : «فما ذكر» الخ :

وما أفاده فى منعها بقوله : «مم إن سلك» الخ ، غير موجّه عند أرباب التّحقيق و التّدقيق ، و بالتّصديق و القبول غير حرىّ و غير يليق . أمّا أوّلاً ، فلعدم ابتنائها على جهة التّضايف ، بل لأنّ شرط المعقوليّة عندهم و ملاكها التّجرّد عن المادّة ، و هذا المناط و الملاك موجود فى المعقول المجرّد قطعاً ، فى حدّ ذاته مع قطع النّظر عن كلّ شىء فيجب أن يتحقّق العاقليّة فى هذه الرّتبة أيضاً كذلك . و أمّا ثانياً ، فلأنّه لو سلكنا مسلك التّضايف ، ثبت المطلوب و استقام الأمر و صحّ الاستدلال أيضاً . إذ ليس المراد أنّ التّضايف بين العاقليّة والمعقوليّة يقتضى حصول إحديـهما ، مع قطع النّظر عن كلّ شىء حتّى الأخرى ، بل المقصود أنّ التّضايف بينهما يقتضى حصول كلّ واحدة منهما بنحو حصول الأخرى ، بمعنى أنّه ، لوحصل إحديـهما فى موطنٍ مع قطع النّظر عن كلّ شىء وجوداً ، يجب حصول الأخرى فى ذلك الموطن و المرتبة كذلك . وهنا ، لمّا فرض

حصول المعقوليّة فى رتبة ذات الشّیء المجرّد بالذّات مع قطع النّظر عن كلّ شیء غيره فيجب حصول العاقليّة له فى هذه المرتبة كذلك.

مع أنّ ما أفاده ، من أنّ مفهوم المعقول بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول الخ ، مسلّم ، لكن ليس الكلام فى مفهوم المعقول ، و أنّ مفهوم المعقول يقتضى حصوله مع قطع النّظر عن مفهوم العاقل ، كيف ؟ وهو مناف للتّضايف بينهما ، بل المراد أنّ تحقق المعقوليّة و وجودها فى شیء يقتضى تحقّق العاقليّة ، و أنّه إذا حصلت المعقوليّة له من دون مدخليّة شیء آخر ، يجب حصول العاقليّة أيضاً من دون مدخليّته . و لازم ذلك تحقّق العاقليّة بذات المعقول و فى مرتبة ذاته ، لا بمدخليّة شیء آخر . و بالجملة : المقصود أنّ ماهو واجد لمبدء المعقوليّة الحقيقيّة ، الّتى هى النّوريّة و الوجود التّجرّدىّ بذاته و فى ذاته ، يجب أن يكون واجداً لما هو مبدء للعاقليّة كذلك .

فإن قلت : هذا فى علم المجرّد بذاته ظاهر ، و أمّا فى علمه بغيره سيّما المادّيّات ، فغير مسلّم . لأنّ ذلك الغير إنّما يصير واجداً للنّوريّة والوجود التّجرّدىّ بسبب العاقل و بتجريده ، فكيف يمكن أن يقال إنّه معقول مع قطع النّظر عن العاقل ؟

قلت : قد حقّقنا فيما سبق من الكلام أنّ العاقل علّة إعداديّة لتجريد المعقول ، و أنّه إذا حصل الوجود التّجرّدىّ العقلىّ بإفاضة المبدء، تعالى ، للصّور النّوريّة العقليّة تتّصف تلك الصّورة بالمعقوليّة مع قطع النّظر عن كلّ شیء ، حتّى العاقل الّذى كان علّة إعداديّة لإيجادها و وجودها ، فيتمّ المطلوب بمؤونة باقى المقدّمات . و أمّا النقض بالعلّيّة و المعلوليّة و المحركيّة و المتحركيّة و نحوهما ، فقد استشعر بدفعه ، كما ذكره فى الحاشية ، و بيّنّاه فى مبحث الوجود الذّهنىّ بما لامزيد عايه . و لعلّه ، قدّه ، لمكان تنبّهه بعدم موجّهيّة ما أفاده فى المقام و غيره ، لما أشرنا إليه ، و أشار هو أيضاً فى أكثر مؤلّفاته ، أمر بالتّأمّل .

قوله : «ما غير معقوليّة» الخ ۱۵/۱۵۸ .

إشارة إلى بيان المطلوب ، من سبيل مسلك التّضايف ، بالبيان الّذى أشار إليه

فی الحاشیة ، بحیث یسلم عن النّقوض و الاعتراضات الّتی ذکرها ، و یتمّ البرهان لإثبات الاتّحاد حتّی فی العلم بالغیر أیضاً ، لابالبیان الّذی فهمه من کلام صدر المتألهین ، قدّه ، مع أنّ مراده [1] لیس إلّا هذا الّذی أفاده[2] فی المقام فی حاشیة الکتاب ، کما ینادی بذلک کلماته [3] ، قدّه ، فی کتبه . و حاصله الاستدلال من طریق وجودالمعقول بالذّات ، المجرّد عن المادّة و لوازمها بالذّات ، أو بإفاضة الغیر و تجریده ، و کونه متّصفاً بالوجودالنّوریّ التّجردیّ ، مع قطع النّظر عن کافّة الأغیار ، حتی عاقلیّة الغیر ، و اقتضاء ذلک تحقّق العاقلیّة فی مرتبة ذاته کذلک ، من غیر فرق بین علم المجرّد بذاته ، أو بغیره کما بیّناه مشروحاً .

و العجب أنّه قدّه ، اعترض علی صدر المتألهین فی موضعین من هذا الکتاب ، بل فی غیره من مصنّفاته مع ترَعُّدٍ وتَبَرُّقٍ ، ثمّ إنّه اعترف نفسه بعدم ورودالاعتراض و أنّه منهدم الأساس ، مختلّ البنیان ، مبنیّ علی التّوهّم و الالتباس .

۱ ـ أی : «مراد صدرالمتألهین» .

۲ ـ أی : «أفاد المصنف» .

۳ ـ أی : « کلمات صدر المتألهین فی کتبه» .

فى عِلْمِه تَعالى بِغَيرِه

قوله : «وعالم بغيره» الخ ١/١٥٩ .

أقول : استدلّ عليه فى المشهور من طرق عديدة :

منها، استناد العلم بالغير مطلقاً إليه، حيث أنّ كلّ عالم بنفسه و بغيره يكون وجوده و جميع كمالاته الأوّليّة و الثّانويّة، الّتى من جملتها العلم بالغير، مستنداً إليه. و أنّ مُعط الشىء ليس بفاقدٍ له :

والثّانى، من طريق إتقان فعله و إحكامه، الدّالّ على أنّ فاعله حكيم عليم لطيف خبير و بما يفعله مبتهج و بصير :

و الثّالث، من طريق كونه صرف الوجود، و أنّ صرف الوجود صرف كلّ كمال الوجود، الّذى من جملته العلم بالغير :

و الرّابع، من طريق كونه بسيط الحقيقة، وكلّ حقيقة بسيطة هى كلّ الاشياء و تمامها، و أنّه، تعالى، قد ثبت علمه بذاته البسيطة، فيجب أن يكون عالماً بغيره من عين علمه بذاته :

و الخامس، من طريق كونه واجب الوجود بالذّات، و أنّه يجب أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات. و بعبارة أخرى، لمّا كان اتّصافه بالعلم ممكناً بالضّرورة بالإمكان العامّ، لوجود مناط العلم بالغير له ـ و إن كلّ ما هو ممكن فى حقّه بالإمكان العام يجب اتّصافه به بموجب هذه القاعدة ـ فيجب إذن اتّصافه بالعلم بالغير بالضّرورة .

و السّادس ، من طريق كونه نوراً لذاته و لغيره ، و أنّ مناط العلم بالغير كون الشّيء نوراً بذاته و لغيره ، كما هو طريقة الإشراقيّين .

و السّابع ، من طريق إحاطته القيّوميّة بكلّ شيء ، و أنّ مناط العلم بالشّيء إحاطة العالم بالمعلوم ، و حضور المعلوم عند العالم .

و الثّامن ، من الطّريق المأخوذ من قاعدة إمكان الأشرف [1]، وهو أنّ كلّ كمال وجد فى الموجود الأخسّ يجب أن يكون موجوداً فى الموجود الأشرف بطريق أولى .

والتّاسع ، من طريق حدوث العلم بالغير فى الممكنات ، ولزوم استناده إلى الواجب دفعاً للدّور و التّسلسل ، بناءً على مذاق المتكلّمين من أنّ مناط الحاجة إلى العلّة هو الحدوث ، دون الإمكان . بضميمة أنّ معط الشّيء لايمكن أن يكون فاقداً له .

و العاشر ، من طريق النّفس و أنّها فى علمها بالغير فى مرتبة العقل الهيولانىّ بالقوّة ، فتحتاج إلى ما يخرجها إلى الفعل .

و الطّريق الحادى عشر ، من جهة التّشكيك الخاصّى ، و أخصّ الخواصّى ، و ما بعدهما فى الوجود ، و أنّ كلّ مرتبة ضعيفة فى الوجود . بل فى كلّ حقيقة تكون رفيع الدّرجات ، تكون من تنزّلات المرتبة الشديدة ، وكذا كمالاتها بطريق أولى .

و الثّانى عشر ، من طريق لزوم الطّفرة فى الطّوليّات النّزوليّات ، لولم يتّصف العالى بكمال الدّانى .

و الثّالث عشر ، من طريق البرهان الشّبيه باللّمّ ، و هو أن يقال حقيقة الوجود لاتقبل الجهل مطلقاً بذاتها ، لأنّ مرجع الجهل إلى العدم ، وكلّ ما لا يقبل شيئاً بذاتها يجب اتّصافه بنقيضه بذاته ، فحقيقة الوجود يجب اتّصافها بالعلم بذاتها . وهذا غير طريق

---

١ - و ليس مراده اجراء نفس القاعدة فى الواجب و الممكن . لان موردها ، كما صرحوا به ، الممكن الاشرف و الاخس ، بل المراد اجراء ما يستفاد من تلك القاعدة لاتحاد المناط ، و أن كان موردها و اصلها مختص بالممكنات ، منه .

صرف الوجود ، لأنّه[1] مبنیّ علی أنّ کلّ شیء طارد لنقیضه ، أو لازم نقیضه ، وأنّ الوجود بذاته یناقض العدم ، و أنّ مرجع الجهل إلی العدم أو یلزمه .

و الرّابع عشر ، من طریق حرکة الفلک ، و أنّ حرکاته نفسانیّة لاطبیعیّة ، و أنّها یجب أن تکون للتّشوّق و التّشبّه بالکامل ، و أنّ مشوّقاته یجب أن تکون عالمة بذواتها و بلوازم ذواتها ، الّتی من جملتها هذه النّفوس مع حرکاتها ، و أنّها تنتهی بالأخرة إلی الواجب .

و الخامس عشر ، من الطّریق الّذی أشار الیه فی الکتاب ، و هو من طریق کونه تعالی ، علّة لکلّ شیء و کونه عالماً بذاته ، و أنّ العلم بالعلّة التّامّة ، من الجهة الّتی هی بها علّة ، مستلزم للعلم بالمعالیل . أمّا إنّه تعالی ، علّة لکلّ شیء ، فلما ثبت فی مبحث إثبات الواجب ، تعالی . و أمّا إنّه عالم بذاته ، فلما مرّ ، فی المبحث السّابق . و أما إنّ العلم بالعلّة التّامة ، من الجهة الّتی هی بها علّة و سبب ، مستلزم للعلم بالمعالیل ، فلما یشهد به بدیهة العقل و تخوم الضّرورة ـ لانحصار الواسطة فی الإثبات ، والعلم بالشّیء ، فی العلم باسبابه و علله ، أو العلم بلوازمه و آثاره ، بل عند أرباب التّحقیق و البصیرة ینحصر العلم بذوات الأسباب بطریق العلم بأسبابها ، کما فی القاعدة الموروثة عنهم : ذوات الأسباب لاتعرف ، إلّا بأسبابها ـ و لما أشار الیه ، قدّه ، فی المتن بقوله : « و لا شکّ أنّها عین» الخ ، و قوله : «فکلّما حصل فی ذهن أو خارج» الخ . و ملخّصه أنّ السّبب التّامّ لوجود الشّیء کلّما حصل ، وجب أن یحصل معلوله التّامّ ، سواء کان فی الذّهن أو الخارج ، و إلّا لزم انفکاک السّبب عن المسبّب .

فإن قلت : إذا کان الموجود فی الذّهن له وجود آخر ، غیر الوجود فی الخارج ، وقد ثبت أنّ المجعول بالذّات هو وجود الشّیء ، دون مهیّته ، فلم ، لا یجوز أن تکون علّة وجوده فی النّفس غیر علّة وجوده فی الخارج ، و قد ثبت أنّ الوجود الخارجیّ للشّیء لایحصل فی الذّهن . و بعبارة أخری : یکون الشّیء بوجوده الخارجیّ علّة للشّیء

---

۱ ـ لان الطریق الثالث عشر.

لا بوجوده الذّهنى ، فحينئذ لايتمّ ما أفاده ، قده .

قلت : أمّا أوّلاً ، إذا ثبت العليّة الخارجيّة ، ثبت المطلوب . لأنّه إذاحصلت العلّة الخارجيّة فى الذّهن ، ولو بمهيّتها الحاكية عن حقيقتها الخارجيّة المتّصفة بالعليّة يحصل العلم بوجود معلولها فى الخارج ، الملازم لعلم الذّهن بالمعلول و حصول صورته فيه ، لعدم إمكان حصول التّصديق ، من دون تحقّق التّصوّر . و هذا فى العلم التّصديقىّ و أمّا فى العلم التّصورىّ ، فالسّبب لحصول حقيقة المحدود فى الذّهن ليس إلّا حصول أجزاء الحدّ ، ولايتصوّر الإنفكاك بينهما أصلاً .

و أمّا ثانياً ، إذا فرضناكون الشّىء علّة تامّة بذاته و حقيقته لشىء ، و معلوم أنّ الشّىء الّذى يكون علّة لشىء بحقيقته ، فهو من الجهة الّتى بها علّة ، إذا حصل فى الذّهن ، لايمكن أن لايحصل معلوله معه فيه : لأنّ الأشياء بحقايقها تحصل فى الأذهان ، والصّورة الذّهنيّة ما بها ينظر إلى الحقايق الخارجيّة ، و التّركيب بين المهيّة و الوجود اتّحادىّ لاانضمامىّ ، و الشّىء الواحد لايتصوّر له حقيقتان ، حتّى يكون بإحديهما معلولا لشىء ، و بالأخرى معلولا لشىء آخر . و الوجود الذّهنىّ لا يغيّر حقيقة الشّىء و ذاته حتّى يتصوّر أن يتحقّق له علّة أخرى فى الذّهن ، غير وجود علّته فيه ، مثلاً النّار ، من الجهةالّتى هى بها علّة للاحراق ، لو حصلت فى الذّهن ولم يحصل صورة الإحراق فى الذّهن ، يلزم انفكاك العلّة عن المعلول ، كما هو واضح ظاهر . مع أنّه ، إذاكان لشىء بوجوده معلولاً لشىء ، يكون بمهيّته أيضاً معلولاً له . فإذا حصلت مهيّة العلّة فى الذّهن ، تحصل مهيّة المعلول فيه بالضّرورة . وهذا فى العلّة الّتى يزيد وجودها على مهيّتها ، و أمّا فى العلّة الّتى هى صرف الموجوديّة ، فلا يأتى فيها الإشكال أصلاً ، كما لايخفى ، لأنّها بذاتها ظاهرة لذاتها ، و بوجودها ، الّذى هو عين حقيقته ، علّةٌ لكلّ شىء ، فتدبّر !

قوله : «و فى عدم تخلّل» الخ ۱۰/۱۵۹ .

و أيضاً ، العلّة هو النّحو الأعلى من وجود المعلول ، و هذا النّحو من الوجود

متّحد مع وجود العلّة ، لا أنّه ضميمة عليها . فالعلم بالعلّة بما هى علّة عين العلم بالمعلول لا أنّه مستلزم له . و بالجملة : ما أفاده ، قدّه ، بالنّظر إلى الوجود الفرقانىّ للمعاليل، و أنّه من شؤون وجود العلل ،و بلسان : «مَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللهَ رَمى»[1]، و «إنَّ الّذينَ يُبايِعُونَكَ إنّما يُبايِعُونَ اللهَ »[2]. و ما ذكرناه بالنّظر إلى وجودها[3] الجمعىّ القرآنى الواجب بعين وجوب العلّة ، بل هو عين وجود العلّة ، و وجوبه بعينه وجوبه . و هو بلسان « ألا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللّطيفُ الخَبير »[4] سيّما الجملة الاخيرة من الآية الشريفة ، أو بلسان «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الغَيْبِ»[5] الآية . و التّقييد بقوله : بما هو السّبب ، لإدخال مايزيد وجوده على ذاته ، و تكون له مهيّة غير الوجود و الموجودية الحقيقية ، كما مرّ وجهه .

---

١ ـ الانفال (٨) ، ١٧ .

٢ ـ الفتح (٤٨) ، ١٠ .

٣ ـ أى : «وجود المعاليل»

٤ ـ الملك (٦٧) ، ١٤ .

٥ ـ الانعام (٦) ، ٥٩ .

فِی ذِکْرِ الأَقْوالِ فِی العِلْمِ و وَجْهُ الضَّبْطِ لَهَا

قوله : «**قد قيل**» الخ ١٣/١٥٩.

لعلّ نظر هذاالقائل نفى العلم الحصولىّ لذاته بذاته ، و أنّه ليس كيفيّة علمه بذاته كعلمه ، تعالىٰ ، بماسوى ذاته ، أو بالعلم الّذى يزيد على ذاته. فإنّ المتظاهر من جملة قولنا : علم شىء شيئاً ، كونه بصورة زائدة ،أو بالعلم الّذى هو غير ذات المعلوم ، فنفوا هذا العلم منه ، تعالىٰ ، بالنّسبة إلى ذاته ، نظراً إلى أنّه نفس العلم بذاته ، لا عالم بذاته ، سيّما بناء على تركّب مدلول المشتقّ ، كماهو فى عرف العامّة. أو إنّهم أرادوا نفى الحيثيّة التّعليليّة و التّقييديّة عن علمه بذاته ، فقصدوا بقولهم : إنّه لايعلم ذاته بعلم ، يكون مستنداً إلى شىء ، حتّى نفس ذاته ، فإنّه عين ذاته ، فكيف يمكن استناده إلى ذاته ؟ أو إنّه لايعلم ذاته بعلم حادث ، يكون مسبوقاً بالجهل ، أو إنّه لايعلم ذاته بعلم ، يكون مغايراً لعلمه بمعلولاته ، بل يعلم معلولاته بعين علمه بذاته .

قوله : «**بناء على**» الخ ١٣/١٥٩.

أى : على القول بكون العلم من مقولة الإضافة الخ .

قوله : «**أو صورة**» الخ ١٤/١٥٩.

بناء على كونه من مقولة الكيف ، أو انحصاره فى العلم الحصولىّ ، و لوكان العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة ، و يكون التّسمية بالكيف بالتّشبيه و المسامحة .

قوله : «**فيلزم تعدّد الواجب**» الخ ١٤/١٥٩.

لأن وجود الواجب عين ذاته ، و الصّورة المساوية لوجوده واجبة بالضّرورة ،

لمكان كونها مساوية له فى الحقيقة و فى جميع اللّوازم . وعلى تقدير كونه ذامهيّة ، فصورته العلميّة ، الّتى هى مهيّته و حقيقته النّفس الأمريّة ، لمّا كانت عين حقيقته الخارجيّة من حيث المهيّة و الحقيقة ، يجب أن تكون مساوية معها فى الاتّصاف بوجوب الوجود لمكان فرض معلوليّة وجوده ووجوبه لمهيّته وعلى تقدير عدم معلوليّتهما لها ، يلزم المطلوب أيضاً ، من جهة أنّ حكم المتساويَين و لوازمهما واحد ، كما لا يخفى ، فتدبّر !

قوله : «و أنت تعلم» ١٤/١٥٩ .

ليس المقصود حصر العلم الحضورىّ بذلك ، بل المراد أنّ هذا الفرد من العلم كونه حضوريّا مسلّم عند جميع فلاسفة الإشراق ، و المشّاء ، و غيرهم .

«قوله : «و مراد القائل» الخ ١٥/١٥٩ .

أى ، مرادهم أنّه ، تعالى ، لا يعلمها فيما لا يزال ، و إن كان عالماً بها بعد وجودها و عند وجودها .

و يمكن أن يكون مراد هؤلاء القوم ، إن كانوا يفقهون حديثاً[١] : أنّه لا يعلم معلولاته بالعلم الانفعالىّ الّذى يكون مستفاداً من المعلول ، من جهة عدم[٢] المعلول فى الأزل ، حتّى يستفيد ذاته المقدّسة العلم به منه ، و من جهة برائته ، تعالى ، عن الانفعال و القبول من الغير ، أو أنّه لايعلم معلولاته بصور زائدة على ذاته ، كما ذهب إليه المشّائون أو أنّه ، تعالىٰ ، لايعلم ماسوى ذاته ، إذ ليس فى الدّار غيره ديّار ، إذ الكلّ شؤونه و أطواره ، أو أنّه لايعلم معلولاته الغير الأزليّة ، الّتى تستحقّ إطلاق اسم العالم و المعلوم عليها ، بوجوداتها الفرقانيّة ، بل يعلمها بالوجود القرآنىّ الجمعىّ ، الّذى هو عين وجود ذاته ، تعالى ، أو بصورها الفككيّة[٣] الحاصلة فى الألواح القضائيّة و القدريّة . و بالجملة لايعلمها بالذّات بل بالعرض ، كما يقول به صدر المتألّهين فى بعض مسفوراته ، أو لا يعلم

١ ـ النساء (٤) ، ٧٨ : «فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً» .

٢ ـ «عدم وجود المعلول» ، خ ل .

٣ ـ «بصورها الكلية» ، خ ل .

الکلّ حتی المفارقات بوجوداتها المنفصلة عن وجوده، تعالیٰ، بل یعلمها بوجودها القرآنیّ الّذی مرّ ذکره.

قوله: «**و هو باطل**» الخ ١٧/١٥٩.

محصّله أنّ علمه، تعالی، بمعلولاته لیس مستفاداً منها، حتّی یکون عدم کونها فی الأزل سبباً لانتفاء علمه بها، بل إنّما یکون علمه، تعالی، بها من جهة علمه بذاته المقدّسة الوجوبیّة، الّتی هی علّة لها، کما مرّ ذکره بقوله: «وعالم بغیره» الخ و هی[١] محقّقة فی الأزل، بل مبدء کلّ تحقّقٍ أزلیٍّ، فبتحقّق سبب العلم بغیره، الّذی هو ذاته الوجوبیّة، تحقّق العلم بمعلولاته، الّذی هو معلول علمه بذاته، و إن لم یتحقّق وجود معلولاته فی الأزل.

و یمکن أن یستفاد منها جواب آخر: وهو، أنّا لانسلّم عدم معلولاته فی الأزل، لأنّه إن أرید عدم وجودها بوجوداتها الخاصّة الفرقانیّة فی الأزل، فهو مسلّم فی بعض منها أو جمیعها، بناء علی انحصار إطلاق المعلول علی المادّیّات، و لکن لا یلزم منه انتفاء علمه بها، لأنّ مناط علمه بها علمه بوجوداتها القرآنیّة الجمعیّة، و إن أرید به عدم وجودها فی الأزل مطلقاً، فهو غیر مسلّم، بل من المحقّق وجودها بعین وجود ذاته المقدّسة الوجوبیّة، بالوجود القرآنیّ الجمعیّ الإلهیّ؛ وکیف لا، و هو الوجود الصّرف الّذی هو صرف کلّ وجود، و إنّه علة کلّ شیء الّتی لا یمکن أن تکون فاقدة له، مع أنّ صورها النّوریّة حاصلة فی الألواح القضائیّة والقدریّة والکتب الإلهیّة و الدّفاتر العلمیّة الرّبوبیّة، من الجبروت و الملکوت و غیرها.

قوله: «**عنه انفصل**» الخ ٣/١٦٠.

أی، لیس حالاً فی ذاته قائماً بها، لا أنّه منفصل عنه، تعالیٰ، مطلقاً، إذ لا یمکن انفصال الرّبط و العکس، و الظّلّ و الفیء، عن ذی الرّبط و العاکس، والمضیء و ذی الظلّ، کما قیل: اگر نازی کند، از هم فرو ریزند قالبها.

---

١ - ای: «و ذاته المقدسه».

قوله : «**عن كافّة الوجودات**» الخ ٥/١٦٠.

أى ، حتّى الوجود الذّهنىّ ، و بالجملة ؛ عن كافّة الوجودات العينيّة والذّهنيّة .

قوله : «**و أنت تعلم**» الخ ٦/١٦٠.

إشارة إلى بطلان مذهبهم ، و يمكن توجيه مذهبهم ، و إن لا يَرضى صاحبه به من جهة عدم بلوغ ذهنه إلى دركه ، بما يرجع إلى مذهب الصّوفيّة : بأن يكون المراد بثبوت المعدومات المعدوم بمعنى الغير ، الموجود بوجوده الخاصّ به ، بل بالوجود التّبعى الإلهىّ ، وعدم إطلاق الوجود الذّهنىّ على هذا الوجود التّبعىّ القرآنىّ . إذ هو النّحو الأعلى من كلّ وجود ، فكيف يمكن أن يجعل من الوجود الذّهنىّ ، الّذى هو أضعف مراتب الوجود عندهم ؛ مع أنّ صفحة الأعيان بالنّسبة إلى الحقّ تعالى ، مثل صفحة الأذهان بالنّسبة إلينا . و ليس وجوداً خارجياً بناء على اصطلاحهم بتخصيصه بالوجود الخاصّ لكلّ شىء ، أى الوجود الفرقانىّ الّذى هو ملاك فصله عن علّته .

او بأن يكون مرادهم بذلك أنّها فى الأزل معدومات ، أى مندكّات تحت سطوع أشعّة ذات الحقّ و قهّاريّته الإلهيّة ، و ثابتات بعين ثبوته و وجوده ، تعالى . و محض المرام أنّها بالنّظر إلى اندكاك ذواتها و حقايقها تحت أشعّة شمس ذاته ، و محوها ومحقها و طمسها فيها ، أطلق عليها المعدومات ، و من جهة جامعيّة وجود الحقّ لحقايقها ، و كونه أصل وجودها و حقيقتها ، جعلت ثابتات ، لاموجودة لأجل أنّ المتفاهم من وجود الشّىء ، هو الوجود الّذى يكون وصفاً بحال نفسه ، فتدبّر !

قوله : «**تقرّر المهيّة منفكّاً عن الوجود**» الخ ٦/١٦٠.

أمّا بناء على أصالة الوجود ، فظاهر . و أمّا على أصالة المهيّة ، فلأنّ التّركيب بين المهيّة والوجود اتّحادىّ عند القائلين بها ، أيضاً ، و تقدّم المهيّة على وجودها بالتّجوهر لا بالوجود الخارجىّ ، كما مرّ ذكره فى مبحث إبطال ثبوت المعدومات .

قوله : «**و اسنادهم**» الخ ٩/١٦٠ .

أى ، ولو ذهناً . فإنّ تقرّر المهيّة ، منفكّة عن الوجود ، ولو ذهناً ، غير معقول إذ تحقّقها فى الذّهن و ثبوتها فيه ليس إلّا وجودها فيه ، ولكن مرادهم ما أفاده ، قدّه ، فى المتن و الحاشية و بيّنّاه أيضاً بما لا مزيد عليه فى الوجود الذّهنىّ ، فراجع !

قوله : «**مع أنّك قد عرفت**» الخ ١٦٠/٩-١٠ .

إشارة إلى ردّ هذا القول بما أشرنا إليه .

قوله : «**على مرتبة من الوجود**» الخ ١٦٠/١٠-١١ .

أى ، مرتبة ظهوره بصور أسمائه و صفاته علماً ، المعبّر عنه بقوله : فَأَحْبَبْتُ أنّ أُعْرَف ، أووجوداتها الذّهنيّة مطلقاً ، كما قال بعض العارفين : إنّ المهيّات والأعيان الثّابتة وجودات خاصّة ذهنيّة .

قوله : «**وكأنّهم وضعوا**» الخ ١٦٠/١١ .

أى ، نظروا فى حقيقة العالم و أخذوها مجرّدة عن الصّفة[1] الوجوديّة و أطلقوا عليها اسم السّوى و العالم . وقابلوها بحقيقة الوجود ، من جهة قابليّتها لإظهار أسمائها وصفاتها من جهة لزوم المغايرة بين الظّاهر والمَظْهَر بوجهٍ ، مع أنّها غير خارجة عن حقيقة الوجود بل داخلة فى حيطتها و دائرة تحقّقها ، لأجل حفظ المراتب و الإشعار بهذه النّكتة .

قوله : «**فمثل**» الخ ١٦٠/١٢ .

أى ، مثل أسماء الله و صفاته ، أو أمثلة ما فى الكون ، كمثاليّة العلّة للمعلول ، أو العاكس للعكس ، كما سيجئ تفصيله عن قريب .

قوله : «**قائمة بالذّات**» الخ ١٦٠/١٣ .

أى ، بباطن ذواتها ، الّذى هو الحقّ .

قوله : «**سابقاً على**» الخ ١٦٠/١٤ .

أى ، الموجودات الطّبيعة الحريّة باطلاق العالم و مجاز الشّيئيّة ، بالسّبق الدهرى أو السّرمدىّ أو الزّمانىّ ، بالمعنى الّذى مرّ سابقاً ، أى يليق إطلاقه فيها .

---

١ ـ «عن الصبغة...» ، خ ل .

قوله : «**لكونها متأخّرة**» الخ ١٦/١٦٠ .

أی ، بالتّأخّر الذّاتیّ ، ولكن جعلها صدر المتألّهین فی كتبه من مراتب أسمائه وصفاته . فعلیٰ هذا لایكون مناط علمه التّفصیلی الّذی یتحقّق فی تخوم ذاته ، و إن كان مناط علمه كذلك [1] فی مرتبة من مراتب ذاته ، فتدبّر !

قوله : «**یعنی ذو وجود**» الخ ١٦/١٦٠ .

أی ، لاذوثبوت فقطّ .

قوله : «**ولكن لایكون سابقاً فی الكلّ**» الخ ١٧/١٦٠ .

أی ، بل سابقاً فی البعض و هو الموجودات الأزلیّة .

قوله : «**و إن یكن فی البعض**» الخ ١٦١/٣-٤ .

الحضور المستفاد ممّا سبق أی و إن یكن ذلك الحضور وكون العلم نفس الحقیقة العینیّة ، وكون الوجود العلمیّ الإدراكیّ عین الوجود العینیّ الخارجیّ ، لا فی الكلّ ، بل فی البعض الّذی هوالعقل الأوّل ، حال كونه ارتسم صور الأشیاء فیه ، فذا القول الخ .

قوله : «**و لكن زیادة متّصلة**» الخ ٨/١٦١ .

أی ، غیر منفصلة تلك الصّور عن ذاته ، موجودة بوجوداتها الخاصّة الفرقانیّة بل موضوعة فی الصّقع الرّبوبیّ موجودة بالوجود القرآنیّ الإلهیّ ، و بالجملة : قائمة بذاته ، تعالی ، بالقیام حلولیّ الارتسامیّ أو الصّدوریّ .

قوله : «**إنّ المعنی المعقول**» الخ ١١/١٦١ .

و ذلك ، فی الكلّیّات بعد الكثرة ، و معنی أخذه عن الشّی الموجود الجزئیّ ، تجریده عن الغواشی و العوارض المحفوفة به .

قوله : «**وقد یكون الصّورة**» الخ ١٢/١٦١ .

و ذلك فیما كان الكلّیّ قبل الكثرة .

---

١ - ای : «مناط علمه التفصیلی» .

قوله : «فلا تكون» الخ ١٤/١٦١ .

حتّى يكون العلم انفعاليّاً .

قوله : «و لكن» الخ ١٤/١٦١ .

فيكون العلم إذن فعليّاً بهذا المعنى .

قوله : «و نسبة الكلّ» الخ ١٥/١٦١ .

أى يكون تعقّل المبدء الأوّل الواجب الوجود ، تعالى ، شأنه بالنّسبة إلى كلّ الموجودات هذه النّسبة ، بمعنى أنّه يكون عقلت ، فوجدت ، كما صوّره بقوله : فإنّه يعقل ذاته الخ .

قوله : «و ما يوجبه ذاته» الخ ١٥/١٦١ .

إشارة إلى أنّ نسبته ، تعالى ، إلى الكلّ نسبة وجوبيّة ، بمقتضى مساوقة الوجود مع التّشخّص ، و أنّ الشّىء ما لم يتشخّص لم يوجد .

قوله : «و يعلم من ذاته» الخ ١٦/١١٦ .

إشارة إلى أنّ علمه بغيره غير مستفاد عن غيره ، بل يعلم غيره بعين علمه بذاته ، من جهة كون ذاته علّة لغيره ، و العلم بالسبب مستلزم للعلم بالمسبّب ، كما مرّ سابقاً .

قوله : «فيتبع» الخ ١٦/١٦١ .

إشارة إلى أنّ هذه الصّورَ من لوازم ذاته ، لأنّها من التّوابع الغير المتأخّرة فى الوجود لعلمه بذاته ، الّذى هو عيَن ذاته ، و أنّه لايحتاج فى علمه بها إلى صورة أخرى بل هى معلومة بعين علم الذّات ، أو بعين حضور هويّاتها عنده ، و أنّ قيامها بذاتها قيام صدورىّ لاحلولىّ ، كما زعمه المتأخّرون .

قوله : «كيفيّة كون الخير» الخ ١٦/١٦١ .

إشارة إلى أنّ نظام الكلّ خيَر محض ، لاشرّيّة فيه أصلاً ، لأنّه صورة ذاته و تبع أسمائه و صفاته ، الّتى لا يتصوّر فيها شريّة أصلاً ، و أنّه لا يتصوّر أحسن و أتقن من هذا النّظام ، و إلّا لزم تصوّر ما هو أتقن و أكمل و أبهى من ذاته ، و أنّ ارادته

عین علمه بالخیریّة و المصلحة فی ایجاد هذا النّظام ، العجیب الغریب الأتقن الأحسن.

قوله : «**فيتبع صورته المعقولة صُوَر الموجودات**» الخ ١٦/١٦١ .

إشارة إلى أنّه لامؤثّر فى الوجود إلّا الله ، و أنّ الكلّ معلول له ، تعالىٰ ، إمّا مع الواسطة ، أو بلا واسطة ، بل من حيث أنّ النّظام الجُملىّ الكلّىّ ، الّذى هو تابع لذاته ، أمرواحد وسنخ فارد وصادر بصدورواحد ، و متجلّى به بتجلٍّ واحد ، هوالتّجلّى النّورىّ ، الأحدىّ المعبّر عنه بالفيض المقدّس و النّفس الرّحمانىّ ، يكون استناد الكلّ إليه بلا واسطة أصلاً ، كما قال عزّ من قائل : « وَمَا أَمْرُنَا إِلّا واحِدَةٌ » [١] .

و بالجملة : فى هذا الكلام جمع بين قاعدة ، «الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد» ، و « أنّه لا مؤثّر فى الوجود إلّا الله » .

قوله : «**على النّظام**» الخ ١٧/١٦١ .

أى ، على ترتيب الأشرف ، فالأشرف .

قوله : «**لا على أنّها تابعة**» الخ ١٧/١٦١.

إشارة إلى أن تأدّى النّظام الوجودىّ إلى الوجوب المحض الخالص ، وكون الإمكان و الّلا ضرورة ، مقطوع الخبر و الأثر فى دار الوجود ، وكونه « كَشَجَرَةٍ خَبيثَة ، اجْتُثَّتْ مِنْ فَوقِ » [٢] أرض الوهم و عالم الخيال و الذّهن ، «ما لها من قرار» [٢] فى تخوم عالم التّحقّق والتّقرّر ، و «أنّ الشّىء ما لم يجب لم يوجد» ، لا يلازم اضطرارية المبدء و سلب الاختيار عنه ، تعالى ، فى إفاضته النّظام الجُملىّ الكلّىّ الإلهىّ ، كما توهّمه الغاغة من أسِـلّاءِ الجهل و أبناء اللّجاج و العناد ، بل لمّا كان صدور هذاالنّظام على طبق العلم الذّاتىّ ، الّذى هو عين الإرادة و المشيّة و الاختيار ، و الإيجاب بالاختيار ، غير مناف للاختيار بل يؤكّد الاختيار ، لم يكن ما توهّمه هؤلاء القوم « الّذِينَ لا يَكادُونَ

١ ـ القمر (٥٤) ، ٥٠ .

٢ ـ ابراهيم (١٤) ، ٢٦ : «كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار» .

يَفْقَهُونَ حَدِيثاً »[١] ، موافقاً لطريقة البرهان و شريعة العقل المضاعف .

قوله : «و أنّه عنه» الخ ١/١٦٢ .

أى علمه علم تركيبيّ ، لاعلم بسيط ، و أنّه يعلم كونه مبدء لإيجاد الكلّ ، و أنّ علمه فعلىّ ، مبدء لفيضان الوجود عنه على التّرتيب الّذى يتبع الخير المطلق لذاته وأسمائه و صفاته ، و بالجملة : المقصود من هذه الجُمَلات تأكيد ما أصّلناه ، من عدم منافاة الإيجاب المذكور للإختيار و كونه مؤكّداً له .

قوله : «و أنّه عنه» الخ ١/١٦٢ .

أى ، لا فيه .

قوله : «و عالم بأنّ هذه العالميّة» الخ ١/١٦٢ .

إشارة إلى أنّه ، تعالى ، تامّ الفاعليّة ، بل فوق التّمام ، كما أنّه تامّ الوجود ، بل فوق التّمام .

قوله : «على التّرتيب» ٢/١٦٢ .

إشارة إلى أنّه الغاية ، كما أنّه المبدء و أنّ الأمر يبتدى من الوحدة و ينتهى إليها ، بدؤُه مِسْكٌ و «خِتامُهُ مِسْكٌ» [٢] ـ «كَمَا بَدَءَكُم تَعُودُون» [٣] .

قوله : «أو غير» الخ ٢/١٦٢ .

الظّاهر أنّ العبارة ، «أوعين » ، لكن قد رأيتُ فى بعض النّسخ المصحّحة ، كما فى هذه النّسخة ، فيكون بتقدير ليس ، أو يكون مدخول غير محذوفاً للضّرورة ، أى : أو يكون أمرالعلم على غيرهذا ، مشيراً بهذا إلى ماسبق من الغيريّة ، فيستقيم المطلب من جهة أنّ النّفى فى النّفى إثبات .

---

١ ـ النساء (٤) ، ٧٨ : «فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً» .

٢ ـ المطففين (٨٣) ، ٢٦ .

٣ ـ الاعراف (٧) ، ٢٩ .

قوله : «**علی ما نسب**» الخ ٤/١٦٢ :

متعلّق بأصل المطلب ، أی القول بالاتّحاد منسوب إلی المشّائین ، کما قال المحقّق الطّوسی و الحکیم القدّوسی ، قدّه ، و المشّائون ، القائلون باتّحاد العاقل بالمعقول . وقال الشّیخ فی الإشارات : وکان رجل منهم یسمّی بفُرفیریوس [1] الخ و لکن لمّا کان هذا المسلک قد شاع فی زمانه ، و إن کان من سبقه أبان عنه علی سبیل الإیماء و الإشارة ، نسبه إلیه[2]. و یمکن بعیداً أن یتعلّق بقوله : «والعلم الإحساسیّ» الخ . و یکون المراد من العلم الإحساسیّ العلم الحضوریّ ، بناءً علی ماذهب إلیه شیخ أتباع المشرقیّین والرّواقیّین لا الإحساسیّ الّذی یکون بارتسام صُوَر المحسوسات فی القوی الحسیّة ، فإنّه منتفٍ عنه تعالی ، علی مذهب جمیع الحکماء البارعین .

قوله : «**و قد تکلّمنا علی مذهبه**» الخ ٥/١٦٢ .

أی فی مبحث الوجود الذّهنیّ ، و تکلّمنا أیضاً علیه بقدر اقتضاء المقام .

قوله : «**فالذّات**» الخ ٧/١٦٢ .

لولا تصریحاتهم بنفی العلم التّفصیلیّ عنه ، تعالی ، فی مرتبة ذاته المقدّسة الوجوبیّة بالممکنات ، لأمکن توجیه مذهبهم بماذهب إلیه العرفاء و البارعون ، من أصحاب الحکمة و آل المعرفة ، من العلم الإجمالیّ فی عین الکشف التّفصیلیّ ، بحمل الإجمال فی کلامهم علی الإجمال الوجودیّ ، بمعنی الشّدّة و البساطة الوجودیّة ، وحمل ذهابهم إلی امتناع أن یکون الخ ، علی امتناع حکایة الواحد البسیط المبسوط ، المنزّه عن الحدّ و الفقدان ، عن حدود الحدثان و نقایص الإمکان .

قوله : «**و ثالثها کونه**» الخ ١٤/١٦٢ :

أی بعد تحصیل الملکة البسیطة .

---

١ - Porphyrios (٢٣٢ - ٣٠٤ بعدالمیلاد) هو من اعظم تلامیذ فلوطین (Plotinos ٢٠٤ - ٢٧٠ بعدالمیلاد) و من شراح فلسفة ارسطو (Aristoteles ٣٨٤ - ٣٢٢ قبل المیلاد) .

٢ - أی : «الی فرفیریوس» .

قوله : «**هذا المنهاج**» الخ ۱۷/۱۶۲ .

أى من قبيل الثّالث ، فإنّ علمه بذاته البسيطة الوجوديّة ، المنطوية فيها وجود الأشياء وكمالاتها ، خـلّاق لها و فعّال لتفاصيلها علماً وعيناً ، ذهناً و خارجاً .

قوله : «**و الفرق**» الخ ۱۷/۱۶۲ .

أى ، زائدة على ماهيّة النّفس بناء على كونها ذات مهيّة ، أو بالنّظر إلى مسلكك القائلين بالعلم الارتسامىّ الحصولىّ ، و المنكرين للحركة التّحوليّة الذّاتيّة الجوهريّة ، أو بالنّظر إلى بدو حدوث الصّور ، المعدّة لحصول هذه الملكة النّوريّة .

قوله : «**فذاته علم تفصيلىّ**» الخ ۳/۱۶۳ .

فيكون علمه بالكلّ تفصيلياً ، لكن لامن عين علمه بذاته ، تعالىٰ ، بل لمّا كان علمه بذاته علماً تفصيليّا بالمعلول الأوّل ، وهو علم تفصيلىّ له بالمعلول الثّانى و هكذا ، فيكون يعلم كلّ شىء بالعلم التّفصيلىّ ، إلّا أنّه بالنّسبة إلى البعض من دون واسطة ، و بالنّسبة إلى الآخر مع الواسطة . والدّاعى لهم علىٰ هذاالقول هوماصار سبباًلذهاب المتأخّرين إلى العلم الإجمالىّ ، من امتناع أن يكون ذاته ، تعالىٰ ، مع بساطته ، صورة علميّة تفصيليّة لكلّ شىء . فهؤلاء القوم لمّا رأوا هذا ممتنعاً ، و رأوا أنّ نفى العلم التّفصيلىّ عنه ، تعالىٰ ، بالموجودات حمق و ضلالة و سفاهة و جهالة ، فلذلك جمعوا بين نفى كون ذاته صورة علميّة لكلّ شىء ، و إثبات العلم التّفصيلىّ له ، تعالى ، بالجميع .

قوله : «**و بيان ما لها عليها**» الخ ۶/۱۶۳ .

أقول : و نحن نذكر مايرد على كلّ واحد من هذه الأقوال ، ومايمكن أن يوجّه به مذهبهم بما يناسبه المقام ، فنقول مستمداً من الملك العلّام :

أمّا مايرد على المذاهب الباطلة عند جميع أهل الحلّ و العقد من الحكماء البارعين و الفلاسفة الشّامخين و العرفاء الرّاسخين ، من نفى العلم عنه ، تعالىٰ ، بذاته و عدم العلم بمعلولاته فى الأزل ، و القول بثبوت المعدومات ، فهو[1] مع أنّه ، كان مستغنياً عنه لغاية

۱ ـ أى : «مايرد على المذاهب الباطلة» .

سخافتها و ردائتها ، بحيث يشهد ببطلانها ضرورة العقل و بداهة النّظر ، و يمجّ عنها جميع الطّباع و العقول الصحيحة المستقيمة ، قد ذكرنا سابقاً ما يرد عليها و أشير إليه فى الكتاب ، و أشرنا إلى مايمكن أن يوجّه به مذهبهم .

و أمّا مذهب الصّوفيّة ، فهو مذهب صحيح و رأى جزل ، صدر عن معدن الشّهود و المكاشفة ، و منبع العلم والحكمة ، و صدّقته الأخبار و الآثار المرويّة عن حملة الوحى و خزنة العلم الإلهىّ ، و لا يرد عليه غير ما توهّم من ظاهر عباراتهم ، من ذهابهم إلى انفكاك شيئيّة المهيّة عن شيئيّة الوجود ، وقد بيّنّا مرادهم بمالامزيد عليه فى مبحث الوجود الذّهنى وذكرنا أنّ مرادهم ليس ماتوهّموه من ظاهر كلماتهم و مسفوراتهم .

و أمّا القول بالمُثُل الإلهيّة ، وجعل تدلّيها بعرش وجود الحق ، تعالى ، وقيامها بذاته المقدّسة الوجوبيّة و مثولها بين يديه ، مناط علمه التّفصيلىّ بكلّ شىء ، السّابق[1] على إفاضته و إيجاده ، فقد علمت أنّ هذه الصّور الإلهيّة ، إن جعلت من مراتب أفعاله و تجلّياته ، الّتى بعد ذاته وعلمه بذاته و لوازم ذاته ، كما يتراءى من ظاهر كلمات القائلين بهذا القول ، فإبطال مسلكهم فى العلم الرّبوبىّ ممّا لايحتاج إلى مؤونة أصلاً ، لأنّها إذا جعلت من مراتب فعله و متأخرة عن ذاته و علمه بذاته ، الذى هو عين علمه بماسوىٰ ذاته ، بمراحل ، لايتصوّر أن تجعل مناط علمه الكمالىّ التّفصيلىّ الجمعىّ الإلهىّ ، السّابق على إيجاد الكلّ . و إن جعلت من مراتب أسمائه و صفاته و موضوعة فى الصّقع الشّامخ الرّبوبىّ ، فلجعلها مناط علمه التّفصيلىّ السّابق على كلّ شىء ، فى مرتبة الواحديّة الأسمائيّة و رؤية المفصّل مفصّلا ، يكون له وجه ، كما يترائى من بعض كلمات صدر-المتألّهين و إن لم يمكن أن تجعل ملاك علمه ، تعالىٰ ، بما سواه فى مقام الأحديّة الذّاتيّة و حضرة التّعيّن الأوّل ، و مقام جمع الجمع و ظهوره بذاته لذاته و رؤية المفصل مجملاً ، كما لا يخفى .

١ - أى : «علمه السابق» .

و أمّا قول شيخ الطّائفة الإشراقيّة و رئيسهم ، فقد أورد عليه صدر متألّهة ـ الإسلام فى الأسفار و غيره إيرادات كثيرة ، قد بينّا فى حواشينا على هذا الكتاب، عدم موجّهيّة أكثر هذه الإيرادات ، و لكن وافقنا معه ، قدّه ، فى عدم موجّهيّة جعل مناط علمه التّفصيلىّ الذّاتىّ الكمالىّ ، ذاك الشّهودَ النّورىّ الإشراقىّ ، المتأخّر عن تخوم ذاته الحقّة الوجوبيّة ، و حريم حقيقة المقدّسة البسيطة السّاذجة . و بالجملة : سخافة هذا القول من هذه الجهة ، مسلّمة عند أهل التّحقيق و أرباب الدّراية و التّدقيق ، إلّا أنّه يمكن أن يوجّه بإرجاعه إلى مذهب البارعين فى الحكمة اليمانيّة الحقّة ، من العقل البسيط ، المحيط بكلّ معقول ، الحاضر عنده كلّ المعقولات ، بأن يكون مرادهم من حصر العلم بالعلم المذكور ، الحِصر الإضافىّ بالنّسبة إلى مذهب القائلين بارتسام الصّور ، و تأكيد نفى الاحتياج عنه ، تعالىٰ ، فى علمه بالأشياء إلى الصّور الزّائدة على ذاته ، و يكون المراد بحضور الأشياء ، حضور النّحو الأعلىٰ من وجودها فى موطن هذا العقل البسيط الجمعىّ الأحدىّ الإلهىّ ، و عدم انفصال ذاك الحضور الجمعىّ القرآنىّ ، عن الحضور التّفصيلىّ النّورىّ فى الحقايق الخارجيّة و الآيات الآفاقيّة و الأنفسيّة لذاته الحِقّة الإلهيّة .

و أمّا مذهب ثاليس الملطى[1] ، فيرد عليه مثل ما يرد على مذهب القائلين بالمُثُل ، من عدم إمكان جعل مناط علمه الكمالىّ ، السّابق على إيجاد كلّ شىء ، علمه ببعض مجعولاته و معلولاته ، مع ما يرد عليه بخصوصه ، من عدم الاحتياج إلى ارتسام الصّور فى علمه بالأشياء أصلاً ، لا فى ذاته و لا فى غيره . و يمكن توجيه هذا المذهب بإرجاعه إلى مذهب العرفاء ، بأن يكون مراده من العقل الأوّل ، الرّوح المحمّدىّ و الحقيقة الإنسانيّة الكماليّة ، لا من حيث رقيقتها الخارجيّة ، بل من حيث حقيقتها الإلهيّة الّتى هى مرتبة أحديّة الجمع ، أو حضرة التّعيّن الثّانى ، و يكون الارتسام كناية عن انطواء وجودات

---

١ ـ تالس (Thales) ، حوالى ٦٠٠ قبل الميلاد) من بلدة ميلتس (Miletos)

الأشياء و انطماسها فى تلك الحقيقة الشّامخة الإلهيّة ، و ظهور مهيّاتها تبع ظهور النّحو الأعلى من وجوداتها ، فى هذا المقام ، فتدبّر !

و أمّا مذهب القائلين بارتسام صُوَر الأشياء فى ذاته ، تعالى ، وكون مناط عامه الكمالىّ التّفصيلىّ ، السّابق على إيجادها ، ارتسام هذه الصّور فى ذاته و قيامها بها ، فقد شنع عليه المتأخّرون سيّما المحقّق الطّوسىّ ، و شيخ أتباع الرّواقيّين و الإشراقيّين ، بتشنيعات كثيرة ، ومن أراد الإطّلاع عليها ، فليراجع إلى شرح الاشارات .

ولكن صدرالمتألّهين ، قدّه ، قد ذبّ عن مذهبهم تشنيعات المتأخّرين وايراداتهم و أورد عليهم بعد مادفع عنهم تلك الإيرادات و التّشنيعات ، بما هو غير قابل للذّب عنهم عنده ، قدّه . و مرجعه [1] إلى إيرادَين :

الأوّل لزوم كون الصّورالعلميّة له ، تعالى ـ الّتى هى أصل كلّ وجود و تحقّق ، و أتمّ من كلّ حقيقة وجوديّة و أكمل منها ـ من أضعف مراتب الوجودات ، من جهة تصريحاتهم بكونها أعراضاً و حقايق ناعتية .

و الثّانى جعلهم هذه الصّور الكماليّة موجودات ذهنيّة ، غير متأصّلة فى التّحقّق مطلقاً ، مع أنّها من لوازم وجوده ، تعالى ، الّذى هو عين الخارج ، وكبد الأعيان و حاقّ الواقع و أصل نفس الأمر . و لكنّا ذببنا كِلا الإيرادَين عنهم و وجّهنا مذهبهم بإرجاعه إلى مذهب الصّوفيّة ، و بيّنا أن مرادهم من عرضيّة تلك الصّور ، العرضىّ باصطلاح العارفين . فإنّهم يطلقون الجوهر على الوجود المطلق ، و العرض على تعيّناته الوجوديّة ، و أطواره و شؤونه الذّاتيّة . فهؤلاء أيضاً أرادوا من عرضيّة تلك الصّور الإلهيّة ،كونهامن الشّؤون الذّاتيّة المندكّة فى حقيقة الحقايق الوجوديّة ،كاندكاك العرض فى الموضوع على اصطلاح الحكماء ، و الفانية فيها ، وكونها ليس شيئاً فى حيالها ، و أنّ مرادهم من كون وجوداتها ذهنيّة عدم ترتّب الآثار الفرقانيّة على تحقّقها بهذا النّحو الأعلى من الوجودالجمعىّ القرآنىّ ،كعدم ترتّب الآثار العينيّة على الموجودات الذّهنيّة

---

[1] ـ أى : «و مرجع ما أورد عليهم صدر المتألهين» .

و الصّور النفسيّة، لكن لالضعف الوجود و نقص التّحقّق، بل لبساطة المرآت وأحديّة الوجود و سذاجة المَجْلى :

و أمّا قول القائلين بالعلم الإجمالىّ ، فقد ذكر ، قدّه ، ماله و عايه فى الكتاب و حواشيه ، و فيما أفاده غنىً وكفاية . وكذا بيان مايرد على مذهب بعض الحكماء المذكور أخيراً ، و بيان ما له ، يستفاد ممّا أفاده ، فلاحاجة لنا بذكره .

فى أَنَ علمَه تَعالىٰ بِالأَشْيَاءِ بالعَقلِ البسيطِ وَ الإِضافَةِ الإِشْراقيَّة

قوله : «**غرر فى أنّ علمه، تعالى**» الخ ۸/۱۶۳.

المقصود فى هذه الغرر بيان أمرين :

أحدهما بيان كيفيّة علمه، تعالى، بالأشياء قبل الإيجاد، بحيث يسلم عن الاعتراضات الواردة على ساير الطّرق المنقولة، و يكون علماً تفصيلياً كمالياً جمعيّاً فى مرتبة غيب ذاته و أحديّته، و بعبارة أخرى، بيان العلم الإجمالىّ فى عين الكشف التّفصيلىّ.

و الآخر بيان كيفيّة علمه، تعالىٰ، بالأشياء فى مرتبة وجودها، أى فى مرتبة فعله لا فى حاقّ ذاته و هويّته، بالعلم الحضورىّ الإشراقىّ، و بالإضافة النّوريّة الاشراقيّة كما هو عند شيخ الإشراقيّين و أتباعه.

فأشار إلى الأوّل بقوله : «الذّات علة لذات ماعدا» الخ، و بقوله : «والعلم الإجمالىّ الكمالىّ» الخ. وكذا قوله : فى عنوان الغرر «بالعقل البسيط»، إشارة إلى الأوّل، و قوله : «بالإضافة الإشراقيّة»، إشارة إلى الثّانى.

قوله : «**و هو كلّ الوجودات**» الخ ۹/۱۶۳.

لفظة «ماعدا» و «ماسوى» تطلق فى عرفهم على كلّ مباين له، تعالى، و لو بالبينونة الوصفيّة لا العزليّة، كبينونة الظّلّ مع ذى ظلّ، أو بينونة العكس مع العاكس. ولكن صدر المتألّهين، قدّه، قد اصطلح على إطلاقها [1] على عالم الطّبيعة و ما يتعلّق بها، و

---

۱ ـ أى : «اطلاق لفظة ماعدا و ماسوى».

أخرج المجرّدات المرسلة و الحقايق الملكوتية عن العالم و ماسوى ، نظراً إلى غلبة حكم الوحدة والاتّحاد عليها ، وكونها من مراتب أشعّة وجودالحقّ ، تعالى ، ومصنّف الكتاب قد وافقه فى هذا الاصطلاح . و لمّا كان المراد هنا من هذه اللّفظة ، المعنى المتداول فى اصطلاح القوم ، فسرّه بذلك[1] حتّى لايذهب الذّهن إلى التّخصيص بالمادّيّات وكونه تعالى ، علّة للبعض مع الواسطة[2] لا ينافى علّيّته بالمعنى الأعمّ لكلّ شىء[3] مع أنّه على القاعدة المقرّرة بينهم : من أن لا مؤثّر فى الوجود ، إلّا الله ، تعالى ، يكون الكلّ من مراتب إشراقات نوره و درجات ظهوره . وكذا على ماهو المقرّر عند أهل الله ، من أنّ ما صدر عنه ، تعالىٰ ، فى أوّل رتبة الإيجاد ، هو الفيض المقدّس و النّفس الرّحمانىّ ، المحيط بكلّ الوجودات و جميع الحقايق و الإنّيّات و المهيّات ، و أنّه ، لا واسطة بين الحقّ و بين الأشياء من الوجه الخاصّ ، يصحّ أن يقال : إنّه ، تعالىٰ شأنه وكبريائه ، علّة الكلّ من دون واسطة أصلاً .

قوله : «**و حيث اتّحدا**» الخ ١١/١٦٣.

إن قلت : هذه المقدّمات لاتثبت المطلوب ، وهو كون ذات ماعدا معلولاً و معلوماً له ، تعالى ، من جهة واحدة . و ذلك ، لأنّ ذاته ، تعالىٰ ، علّة لوجود الأشياء فى مرتبة خارجة عن مرتبة ذاته ، وعلمه ، تعالى ، بذاته المقدّسة علة لعلمه بالأشياء فى مرتبة ذاته . فاتّحاد العلّتين ذاتاً لايوجب أن يكون ما عدا ذاته معلولاً و معلوماً له فى مرتبة ذاته لبطلانه بالضّرورة ، و إلّا لزم أن يكون ذاته محلاً للكثرة ، و أن يكون معلولاته فى مرتبة ذاته . و بعبارة أخرى ، كون علمه بذاته ، الّذى هو علّة لعلمه بماعدا ذاته ، متّحداً مع ذاته الّتى هى علّة لماعدا ذاته ، يقتضى أن لا يكون علمه بماعداه من جهة مباينة لذاته بل بعين ذاته ، بأن تكون ذاته علّة و علماً بكلّ شىء ، لا أن يكون ماعدا

---

١ ـ أى : «بكل الوجودات».

٢ ـ كما فى الماديات.

٣ ـ حتى المجردات.

ذاته علماً له به.

قلت: لا نسلّم أنّ علمه بذاته علّة لعلمه بماعداه فی مرتبة متقدّمة علی وجود ماعداه، مباينة له، لأنّه، كما أنّ مرتبة ذاته بعينها مرتبة علّيّته لما عداه، و إيجاده ايّاه[1] فی مرتبته، أی فی مرتبة ماعداه، لا فی مرتبة ذاته - بمعنی أنّ حيثيّة الإيجاد و كونه بذاته بحيث يصدر عنه المعلول، و إن كانت فی مرتبة ذاته، إلّا أنّها من حيث إضافتها إلی ماعداه فی مرتبة ماعداه لافی مرتبة ذاته - فكذلك علمه بذاته يكون علّة لعلمه بما عداه فی مرتبة ماعداه. بمعنی أنّ له نسبتين: نسبة إلی ذاته من جهة كونه عالماً، و نسبة إلی ماعداه من جهة كونه معلوماً، وهو من الأولی و إن كان مقدّماً علی ماعداه، ولكن من الحيثيّة الثّانية يكون فی مرتبة ما عداه. وكيف؟ و العلم متّحد مع المعلوم بالذّات، و هيٰهنا ليس معلومان: أحدهما بالعرض و الآخر بالذّات، بل ليس إلّا أمر واحد، هو المعلوم بالذّات و هو ذات ماعداه.

قوله: «و إلّا لزم صدور الكثير عن الواحد» ١٤/١٦٣.

إن قلت: هذا منقوض بعلّيّةالحقّ بالنّسبة إلی العقل الأوّل، فإنّ الصّادر الأوّل بالاتّفاق مشتمل علی كثرة اعتباريّة و جهات متكثّرة، من الوجود و الوجوب بالغير و المهيّة و الإمكان و علمه بذاته وعلّته، و الحقّ، تعالی، كما أنّه علّة لوجوده علّة لوجوبه و مهيّته و ساير جهاته عندهم، لكن بالعرض. و لكن كونه علّة لوجوبه من الجهة الّتی هو بعينها علّة لوجوده، وهكذا بالنّسبة إلی ساير الجهات. فإن اقتضی اتّحاد العلل مطلقاً اتّحاد المعاليل، يجب أن يحكم هنا باتّحاد هذه الجهات، بأن يكون جهة وجوده بعينها جهة مهيّته وجهة مهيّته بعينهاجهة وجوبه وهكذا، معأنّه لايتعقّل أصلاً حيث أنّ جهة المهيّة و الإمكان كيف يمكن أن تكون بعينها جهة الوجوب والضّرورة، مع أنّه ملازم للقول بامتناع صدور الكثرة و تحقّقها مطلقاً.

قلت: مع أنّ القياس مع الفارق - إذ ليس هنا سوی جهة واحدة معلولة لذاته،

---

١ - أی: «لما عداه».

تعالى ، بالذّات ، و مابقى من الجهات ليست معلولة حقيقة ، بل و لا موجودة كذلك[1] من جهة كونها اعتباريّة ، ليس لها ما بازاء فى الخارج ، بخلاف عليّة ذاته ، تعالى ، لما عداه و عليّة علمه بذاته لعلمه به ، فإنّهما ليستا أموراً اعتباريّة وكذا معلولاهما ، كما لا يخفى ـ المدّعىٰ هو أنّ اتّحاد العلل مستلزم لاتّحاد المعاليل وجوداً ، لاماهيّة و مفهوماً ، و فى موردالنّقض ، على فرض صحّة القياس ، المعاليل المذكورة متّحدة وجوداً و مصداقاً و إن تغايرت مفهوماً ، لأنّها حيثيّات تقييديّة لاتعليلية ، فتأمّل .

فإن قلت : سلّمنا أنّ اتّحاد العلل مستلزم لاتّحادالمعاليل ذاتاً ، لكنّه لايستلزم اتّحادها مفهوماً و حقيقة ، و حينئذ نقول لِـمَ لايجوز أن يكون ماعدا ذاته ، تعالىٰ ، من حيث الوجود معلولاً له ، و من حيث مهيّته معلوماً له ، و يكون مناط علمه ،تعالى ، بالأشياء مثول مهيّاتها بين يديه تعالى ، لا حضور وجوداتها .

قلت : مع أنّ هذا مثبت للمطلوب ، من جهة اتّحاد المهيّة مع الوجود ، مخالف للفرض . لأنّ المدّعىٰ أنّ وجود ماعداه بعينه معلوم و معلول لذاته المقدّسة الوجوبيّة ، تعالىٰ شأنه .

فإن قلت : إنّ التّمسك بقاعدة الواحد لايصدر عنه إلّا واحد فى المقام لا وجه له أصلاً . لأنّ ذاته علّة للعقل الأوّل عندهم و لغيره بتوسّطه ، فكما أنّ ذاته علّة لما عداه بنحو التّرتّب ،فكذلك علمه بذاته علّة لعلمه بماعداه كذلك[2] . فهذه المقدّمات لاتثبت إلّا علمه بماعداه بنحوالتّرتّب ، و القاعدةالمذكورة تدلّ على عدمجواز صدور الكثرة عن الواحد عرضاً لا طولاً ، و المقصود من هذه المقدّمات إثبات علمه ، تعالى ، بما عداه فى مرتبة واحدة .

قلت : أوّلا ، ليس المقصود منها ماذكر ، بل المطلوب إثبات اتّحاد علمه بماعداه

---

١ ـ أى : «حقيقة» .

٢ ـ أى : «بنحو الترتب» .

مع وجوده [1] بالنّحو الّذی هو علیه فی الخارج . و ثانیاً ، قد ذکرنا أنّ ایجاده لما عداه لیس إلّا بظهوره فی الفَیض الأقدس [2] و الرّحمة الرّحمانیّة الّتی هی أمره الواحدة الوجوبیّة فإیجاده للأشیاء من الدّرة إلی الذّرة فی مرتبة واحدة ، فتدبّر !

قوله : «**الممکنة للثّانی**» ۱۷/۱۶۳ .

أی من جهة کون وحدتها عددیّة من سنخ الوحدات المشهورة .

قوله : «**المستمرّة**» الخ ۱/۱۶۴ .

مثل المدارک العالیة العقلیّة و النّفسیّة للأفلاک .

قوله : « **و غیر المستمرّة** » الخ ۱/۱۶۴ .

مثل المدارک الحیوانیّة و الإنسانیّة ، غیر الإنسان الکامل .

قوله : «**ولا ثانی لها**» الخ ۲/۱۶۴ .

لأنّ وحدتها ظلّ وحدة الذّات الالهیّة ، الّتی هی حقّ الوحدة و أصلها ، الّتی لیست هی من سنخ الوحدات المشهورة ، ولا یتصوّر لها ثانٍ أصلاً .

قوله : «**و لا أمثال**» الخ ۲/۱۶۴ .

جمع المِثْل . و ذلک ، لما عرفت أنّ البرهان الّذی یدلّ علی عدم جواز تکرّر صرف الوجود ، یدلّ علی عدم جواز تکرّر ظلّه التّامّ و مظهره الأتمّ ، سیّما برهان الصّدّیق و برهان التّمانع و غیرهما . فلو جعل جمع المثال ، فالمراد سلب المثال الّذی یکون خارجاً عن حیطة وجوده ، أو بالنّظر إلی فناء کلّ شیء تحت سطوع نوره وسعة ظهوره بحیث أفنی المُشار و المُشیر و الاشارة ، و مع عدم الإشارة کیف یتصوّر المثال الّذی مشاهدته [3] تقتضی تعدّد اللّحاظ و الاشارة ؟

قوله : «**و لو صارت**» الخ ۴/۱۶۴ .

و ذلک ، کما فی عالم البرزخ ، سیّما فی النّفوس القویّة الکاملة . ولذلک ورد أن

---

۱ ـ أی : «مع وجود ما عداه» .

۲ ـ «المقدس» ، خ ل .

۳ ـ أی : «مشاهدة المثال» .

أدنى درجات الجنّة، الّتى تعطى لأقلّ المؤمنين حظّاً و أضعفهم ايماناً و مرتبة، أوسع من الدّنيا و مافيها. و ذلك، لأنّ كلّ ما فى موطن نفسه من الصّور تصير موجودة متحقّقة فى خارج نفسه. و لمّاكانت نفسه الواسعة محيطة بالدّنيا و مافيها، يرى جميع صورها و فعليّاتها فى لوح نفسه المحيطة، لأجل فنائه الايمانىّ فى الحقّ، تعالى المحيط بكلّ شىء. فإذا انسلخت عن غشاوات البدن و ظلمات الطّبيعة ودركات المادّة، تمثّل جميع تلك الصّور النّوريّة الكماليّة بين يديها تمثّلاً وجوديّاً عينيّاً خارجيّاً، و يشير إليه ماقاله بعض العارفين من أنّ العارف يخلق بوهمه [1] مايشاء وكيف يشاء؟

قوله: «و الموجود المطلق» الخ ٨/١٦٤.

قدمرّ أنّ المراد به فى عُرف الحكماء الوجود «بشرط لا»، أى بشرط لا من الأعدام و النّقايص، و الوجود «الـّلا بشرط» نظير الـّلا بشرط المقسمىّ فى المهيّات، أى غير المقيّد بقيد أصلاً و السّاذج عن جميع القيود، حتّى التّقييد بالـّلا بشرطيّة. و المراد من الوجود المطلق هو الوجود الـّلا بشرط نظير «الـّلا بشرط القسمىّ»، أو «بشرط شىء» أى بشرط الاطلاق و السّعة و الانبساط والسّريان. وهذا إشارة إلى ماقاله بعض العارفين: الوجود الحقّ: ذاته، و الوجود المطلق: فعله، و الوجود المقيّد: أثره. وقد وجّهنا سابقاً كلام الفريقَين، بحيث يرتفع النّزاع من البَين.

قوله: «إذ صرف الوجود» الخ ١٠/١٦٤.

قد يطلق صرف الوجود على مطلق الوجود الغير المشوب بالمهيّة مطلقاً، بحيث يعمّ النّفس و مافوقها من المجرّدات، كما قيل: إنّ النّفس و مافوقها إنّيات صرفة و وجودات محضة. و فى هذه الأمور يتحقّق طرف النّسبة بوجه، وقد يطلق و يراد به المنزّه عن جميع القيود و التّعيّنات، المعبّر عنه بالوجود بشرط لا، أو لابشرط، من حيث أنّه لااسم له و لارسم، على اختلاف الاصطلاحَين اللّذين قد مرت الاشارة إليهما و هو بهذا المعنى لاطرف له أصلاً، حتّى يتصوّر له نسبة ذهنيّة الّتى لا تتحقّق بدون الطّرف، و هو المراد هنا.

---

١ - «بهمته»، خ ل.

و إنّماقيّده بقوله: «المأخوذ» الخ، ليصحّ نفى الطّرف المتحصّل بماأشار إليه بقوله: «فإنّه إذا أخذ» الخ. لأنّه إذا لم يؤخذ الفيض من صقعه، بل لوحظ من حيث الذّات البحتة السّاذجة الواحدة بالوحدة الجمّة الحقيقيّة فقطّ، يتوهّم النّسبة حينئذٍ إذ يتوهّم لهاطرف هوالفيض. وهذابخلاف المأخوذ، كما ذكره. و يمكن أن يكون التّقييدتوضيحيّاً، حيث أنّ صرف الوجود بالمعنى الثّانى لايكون إلّا كذلك. إذلا يمكن أخذالفيض، الّذى هو وجود ربطىّ محض، غير داخل فى صقع المفيض، ولا ملاحظته غير مرتبط به، حتّى يتصوّر كونه طرفاً للنّسبة. ولا ينا فى ذلك ما ورد من العرفاء، من أنّ التّجلّى فى الأحديّة مُحال. لأنّ المراد منه التّجلّى بحيث يكون غير مأخوذ فى صقع المتجلّى، بحيث يستدعى طرفاً، و ينا فى الوحدة الصّرفة المحضة.

قوله: «**كالعنوان الفانى**» الخ ١٠/١٦٤.

إشارة إلى أنّ نسبة الفيض إلى المفيض نسبة الفيء إلى الشّىء، والعنوان إلى المُعنْوَن، والعكس إلى العاكس، لانسبة الشّىء إلى الشّىء، حتّى لايتوهم أنّ ذلك بمجرد اللّحاظ والاعتبار والأخذ، وليس هو مع قطع النظر عنه فانياً فيه.

قوله: «**طرفاً متحصّلاً**» الخ ١٢/١٦٤.

أى طرفاً حقيقيّاً، غير اعتبارىّ. و إلّا ففرض الطّرف الاعتبارىّ ممّا لا مدفع له ولا مانع منه، ولكنّه لا يُصحِّح تحقّق النّسبة حقيقة.

قوله: «**أى الصّفات المأخوذة**» الخ ١٣/١٦٤.

جمع بين نفى الصّفات عنه، تعالى، و بين كونه فى حريم ذاته صرف الوجود الّذى هوصرف كلّ وجود وكمال وجود، بحمل الصّفات على الصّفات المأخوذة الخ، أى الصّفات الزّائدة أو المأخوذة باعتبار مفاهيمها الّتى يعتبر النّسبة فى مفاهيمها، كالإضافيّة المحضة، أو فى تحقّقها كما فى الحقيقيّة ذات الإضافة، كما أشار إليه فى الحاشية بقوله: «فإنّ مفهوم الخالق مثلاً يقتضى مخلوقاً» الخ. وأمّا لو أخذت باعتبار حقايقها ووجوداتها الّتى هى عين وجود محض الذّات المرسلة المحيطة، فثبوتها، بل ثبوت الفيض المأخوذ من صقع المفيض،

ممّا یؤكّد الوحدة التّامّة الحقّة الحقيقيّة الوجوبيّة . بل يجب تحقّقها واقعاً ، و إلّا لزم خلوّ الحقيقة عن الكمال فى مرتبة ذاتها الحقّة . ولذلك قال قطب الموحّدين وخاتم الأولياء، عليه و آله الآف التّحية و الثّناء : «الحقيقةُ كَشْفُ سُبُحات الجلال من غير إشارة، وصحوُ المعلوم و محوالموهوم» . فجعل المنفىّ الإشارة ، الّتى تقتضى الطّرف والتّعدّد، مع إثبات سبحات الجلال ، و ألزم نفى الموهوم ، الّذى هى مفاهيم الأسماء والصّفات ولوازمها الّتى هى الأعيان الثّابتة ، كما قال تقدّست أسمائه : « إنْ هِىَ إلّا أسْماء »[1] الآية .

قوله : « **وعند ظهوره** » الخ ۱۵/۱۶۴ .

عطف على قوله : « و لذلك » الخ ، أى ، ولأنّ صرف الوجود نسبة ذهنيّة ، ينفى عند ظهوره بالوحدة التامّة فى القيٰمة الكبرىٰ والعظمىٰ ، يفنى الخ .

قوله : « **يفنى كلّ مستشرق** » الخ ۱۵/۱۶۴ .

أىّ المهيّات والوجودات بما هى محدودات ، لانفس الفيض و الإشراق المأخوذة من صقع المُفيض . و يمكن أن يكون إشارة إلى أنّ أخذ الفيض من صقع المفيض. وعدم منافاته للوحدة السّاذجة و الأحديّة الوجوديّة ، إنّما هو إذا اعتبر الوجود **الصّرف** من حيث ظهوره بذاته و تجلّيه بالرّحمة العامّة الوجوديّة ، و أمّا لو اعتبر ظهوره بالوحدة التّامّة و القهاريّة المطلقة ، فلا يبقىٰ للفيض رسم و اسم ، بل يحصل الطّمس الكلّىّ والمحق المطلق و المحوالصّرف لكلّ شىء ، ولا يبقىٰ لشىء حتّىٰ الفيض المقدّس خبر ولا أثر ، فتدبّر !

قوله : « **أمّا عندى موافقاً** » الخ ۳/۱۶۵.

المراد بهصدرالمتألّهين ، قدّه .

قوله : « **ومع الوجود مطلقاً** » الخ ۷/۱۶۵ .

أى : مع الوجود بنحو الإطلاق ، أى : أىّ وجود كان من الخارجىّ و الذّهنىّ ، بما هو خارجىّ و أفرادهما ، أو مع الوجود المطلق ، لا المقيّدات بما هى مقيّدات ، فإنّها

۱ـ النجم (۵۳) ، ۲۳ .

بوجه تجانس المهيّة . و يمكن أن يكون بياناً للمغايرة الخ . أى : مغايرة المهيّة مع المهيّة ليست مطلقاً ، بل لو لوحظت من حيث هى و من حيث الذّات ، تغايرها من جهة أنّها ليست إلاهى . و أمّا مع الوجود ، فهى تغايره[1] مطلقاً ، سواء لوحظت من حيث الذّات، أو من حيث الصّفات ، أو من جهة أخرى[1] ، لأنّها مباثنة معه سنخاً .

قوله : « **والوجود المضاف** » الخ ٨/١٦٥ .

مراده أنّ صورة الشّمس لا يمكن أن تكون حكاية عن الأشياء الكثيرة ، من جهة إبهام ذاتها ، ولاشيئيّة مهيّتها ، ومن جهة ضيق وجودها من حيث اضافته إلى مهيّتها ، لأنّها ليست مجرّدة عن المهيّة ، و التّركيب بين المهيّة والوجود ، اتّحادىّ ، و حكم أحد المتحدّين ، يسرى إلى الآخر .

قوله : « **وأمّا الوجود** » الخ ٨/١٦٥ .

أى : الوجود الصّرف المطلق عن القيود والحدود وكافّة التّعيّنات و النّقايص والأعدام .

قوله : « **وفيضه يسع كلّ شىء** » الخ ١٠/١٦٥ .

أى : لمّا كان كلّ الأشياء من مراتب فيضه و هو يسعه بوحدته ، وفيضه أيضاً من صقعه وهو محيط به ، فذاته الحقّة الوجوبيّة ـ الّتى هى أصل فيضه وتمامه الّذى هو جامع لحقيقة كلّ وجود ، وهى لصرافتها صرف كلّ وجود والنّحو الأعلى[1] له ـ حاكية عن كلّ وجود ، بحيث لايشذّ عن حيطة رداء كبريائه و قيّوميّته شىء .

قوله : « **لم تك** » الخ ١٣/١٦٥ .

فإنّه ، لو عبّر عن سلب الكون فى الأزل بالسّالبة المركّبة ، يرجع السّلب إلى كونها فى الأزل مع وضع ذاتها ، لأنّ السّلب التّركيبى سلب محمول عن موضوع محقّق متقرّر . فيصير المعنى : ذوات الأشياء المتحقّق[2] فى الخارج ، ما اتّصفت فى الأزل بوصف

١ـ أى : «تغايرالوجود» .

٢ـ « المتحققة » ، خ ل .

كونها فى الأزل ، و إن كانت حقايقها و ذواتها متقرّرة و متحقّقة فى الخارج ، ومعلوم أنّ هذا باطل . و بالجملة : المقصود أنّ هذا القيد لبيان الواقع ، و هو أنّ السّالبة فى المقام من قبيل السّالبة بانتفاء الموضوع .

قوله : « **كما فى المعلوم فيما لايزال** » الخ ١٧/١٦٥ .

مثال للتّركيب والكثرة أى المنفىّ .

قوله : « **و كذا** » الخ ١/١٦٦.

لمّاسلبت التّعيّنات والأسامى والرّسوم من صرف الوجود ، ظنّ أنّ جامعيّة الوجود الإجمالىّ الأحدىّ البسيط المبسوط إنّما هى للوجودات فقطّ ، لا للماهيّات الّتى هى أسماء و تعيّنات « سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبائُكُمْ مَا نَزَّلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ »[١] ، فدفع هذاالتّوهم بقوله هذا . و مراده أنّ ماورثت من أئمة الحكمة وأولياء العرفان، من عدم إمكان وجود المهيّات فى هذا الموطن الشّامخ والمقام الرّفيع ، إنّما هو بالنّظر إلى النّحو الأسفل الأبطن الأخفى[١] من وجودها و تحقّقها ، وهو[٢] وجودها فى قاعدة مخروط فيض الوجود والنّفس الرّحمانىّ، بالوجودات المتشتّتة الفرقانيّة ، المرهونة بالأعدام والنّقايص، لاوجودها فى رأس ذاك المخروط و أصلها ، بالنّحو الأظهر السّابق الأعلى[١] منها . أعنى وجودها فى عالم الواحديّة بصورة الأعيان الثّابتة الّلازمة لأسمائه وصفاته ، تعالى .

قوله : « **كيف و إذا** » الخ ٢/١٦٦ .

أى : كيف لايتحقّق الماهيّات فى هذا المقام الرّفيع الشّامخ ، مع وجودها فى عالم الإمكان و حضرة التّجلّيات الأكوانيّة ، تبع الوجودات الخاصّة الخارجيّة، مع تشتّت تلك الوجودات ، وكون حظّها من النّوريّة والتّحقّق أضعف بمراتب غير متناهية من النّحو الأعلى[١] من الوجود الجمعىّ الأحدىّ ، مع كونه ، فى غاية النّوريّة والوجود، فوق مالايتناهى[١] بما لا يتناهى[١] شِدَّةً و مُدّة و عِدّةً ؟ و بالجملة : لمّاكان مناط فناء المهيّة

١ـ الاعراف (٧) ، ٧١ .

٢ـ أى: «النحوالاسفل».

فی‌الوجودات الفرقانیّة « لامتحصّلیّتها »و« لاشیئیّتها » ، و تحصّل الوجودات وشیئیّتها، و ذاك المناط أتمّ تحقّقاً فی هذا الوجود الجمعیّ ، فیکون وجودها فیه بطریق أولی .

قوله : « **فإنّ یدالله مع الجماعة** » الخ ۳/۱۶۶ .

إمّا بیان لکون ذاك النّحو من الوجود غیر متناه فی‌الشدّة الوجودیّة ، أو لقوله : «فماظنّك ذاکان الوجودجمیعاً »الخ. والمراد بالید القدرةُ التّامّة الواسعة الوجودیّة،وفیه إیماء إلی أنّ علمه ، تعالی فعلیّ ، و أنّه عین قدرته النّافذة الوجودیّة.

قوله : « **ولایمکن فیها** » الخ ۷/۱۶۶ .

أی فی‌المنکشفات .

قوله : « **فالعلم** » الخ ٤/۱۶۶ .

أی : المعلوم باعتبار المهیّة مغایر مع الذّات ، و إن‌کان باعتبار الوجود الجمعیّ، الّذی اه فی هذا الموطن الأعلی والموقع الرّفیع ، عین الذّات . إذلیس للمعلومات فی‌هذا المقام الشّامخ وجودات متکثّرة متعدّدة ، بل کلّها موجودة بوجود واحد جمعیّ أحدیّ إلهیّ .

و یمکن أن یکون المراد بالعلم جهة وجود [۱] الأشیاء فی هذا الموطن ، و من المعلوم جهة ماهیّاتها و مفاهیمها، فتدبّر ! او [۲] یکون الوجود من حیث الإضافة إلی الله تعالی علماً ، و من حیث الإضافة إلیها معلوماً .

قوله : « **وهذاکما** » الخ ۵/۱۶۶ .

وکذا شعاع شمس النّاطقة القدسیّة ، وهوشعاع بصرها ، بناءً علی کون الإبصار بخروج الشّعاع ، أو إضافتها الإشراقیّة النّوریّة ، بناء علی مذهب شیخ أتباع الرّواقیّین، واحدة ، ولکنّ المنکشفات بهاکثیرة . وکذا شعاع شمس الحقیقة الإنسانیّة المحمدیّة(ص)

۱- أی الوجودات التی هی مسانخ ذاك الوجود الجمعی الاحدی الالهی بلاتجاف‌عن مقامه الشامخ الرفیع کما سیشیر الیه فی‌الحاشیة منه ره .

۲- «اذیکون» ، خ ل .

الكماليّة ، المستشرق به و بأنوار عترته الطّاهرة القدسيّين كلّ ما فى الآفاق و الأنفس ، بحكم نفوسكم فى النّفوس و أرواحكم فى الأرواح .

قوله : « **و ينبغى أن يعلم** » الخ ٧/١٦٦ .

لمّا توهم من قوله : « لم يكڪ » الخ أنّ الأزل يكون وقتاً موقوتاً و طرفاً محدوداً ممّا مضى من الزّمان الماضى ، دفع هذا التّوهم ببيان مرادهم من الأزل ، و أنّه تارةً يطلق على امتداد وجود البارى الحقّ المنزّه عن التكمّم و التكيّف ، المحيط بالحادث و القديم و المجرّد و المادّىّ ، الواسع الكرسىّ لسموات عالم الأرواح و أراضى الأشباح ، بحكم « وَ هُوَ الّذى فِى السَّماءِ إِلٰهٌ وَ فِى الأرْضِ إِلٰه »[١] ، و « وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰاتِ وَالْأرْضَ »[٢] ، و إحاطة وجوده الغير المتناهى ، شدّة و مدّة وعدّةً ، بكلّ شىء وذرّة وفيء ، المتساوى النّسبة ـ بحكم ، استوىٰ مع كلّ شىء و هو « بِكُلِّ شَىْءٍ مُحيط »[٣] إلى الماضى والغابر والحال ، و بحكم « ليس عند ربّك صباح ولا مساء » و قد يطلق على المبدء الطّولىّ لما هو نازل منزل الوعاء للسّلسلة الطّوليّة النّزوليّة ، و هو السّرمد المطلق المحيط بالدّهر والزّمان ، أى ، المبدء الوجودىّ من حيث الإضافة إلىٰ مجتمعات الدّهر ومتفرّقات الزّمان ، و إن كان من حيث الذّات والأحديّة المحضة لا مبدء له ، ولا هو مبدء لشىء من جهة غنائه عن العالـمين ، و هو بكلا الإطلاقَين منزّه عن التكمّم والتّجدّد ، وله الإحاطة المطلقة السّرمديّة بكلّ شىء ؛ إلّا أنّ الأنسب هنا إرادة المعنىٰ الأوّل .

قوله : « **فيحيط بالحادث** » الخ ١١/١٦٦ :

لمّا كانت إحاطته بالحادث إحاطة قيوميّة ، لا إحاطة الظّرف بالمظروف ، فلا منافاة بين إحاطته به وعدم كونه فيه ، ككون الشّىء فى الظّرف والحال فى المحلّ ، وإن كان قائماً به قيام الشّىء بباطن ذاته ، فتدبّر !

١ـ الزخرف (٤٣) ، ٨٤ .

٢ـ البقرة (٢) ، ٢٥٥ .

٣ـ فصلت (٤١) ، ٥٤ : « ... ألا انه بكل شىء محيط » .

قوله : « **المرتبة الأعلى** » الخ ١٤/١٦٦ .

أى ، مرتبة صرف الوجود المطلق الّذى هو وجود الحقّ ، تعالى شأنه و تقدّست أسمائه .

قوله : « **مثاله** » الخ ١٥/١٦٦ .

لمّا كان الحقّ تعالى منزّها عن المِثْل ، لا عن المَثَل ـ ولله « المَثَل الأعلى » [1] ، وكان الإنسان الكامل الجمعىّ الإلهىّ المحمدىّ ، المَثَل الاعلى ، الغير المتناهى ، لوجوده ، تعالى شأنه ، وكان الله ، تعالى ، بحكم : « وَ يَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ » [2] ، ضربه مثلاً لنوره و جعله مرآةً لظهوره فى قوله تعالى ، « أللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » [3] الآية ، ولقدعلم أولوالألباب أنّه لايعلم ما هنا لك إلّا بما هيٰهنا ـ ضرب به مثلاً لجامعيّة وجود الحقّ ، تعالى ، لكلّ الوجودات و احاطته بجميع الهويّات والإنيّات والمهيّات ، فقال : « مثاله الإنسان الكامل » الخ .

وقوله : « **من الصّور** » الخ ١٦/١٦٦ .

مراده من الصّور الوجودات الخارجيّة ، من جهة أنّها فعليّات الأشياء ، كما أنّ الصّورة ما به الشّىء بالفعل ، و بالمعانى الأسماء الإلهيّة ومظاهرها الّتى هى الأعيان الثّابتة والصّور العلميّة ، الّتى هى بمنزلة المعانى ، والموجودات بمنزلة النّقوش والألفاظ . ويمكن أن يكون المراد من الصّور عالم الأشباح الحسيّة والمثاليّة ، ومن المعانى عالم الأرواح المرسلة والمقيّدة ، فيكون قوله : « والأشباح والأرواح » عطف تفسير له .

قوله : « **أن يجمع العالم** » الخ ١٦/١٦٦ .

المراد من العالم هنا مطلق التّجلّيات الإلهيّة ، لا عالم الفرق فقطّ ، كما هو اصطلاح بعض أهل الله :

١ـ الروم (٣٠) ، ٢٧ : « و له المثل الاعلى فى السموات والارض .. »

٢ـ ابراهيم (١٤) ، ٢٥ .

٣ـ النور (٢٤) ، ٣٥ .

قوله : « **أحاط بكلّ شى** » الخ ١/١٦٧ .

الجملة خبر أنّ ، و إحاطته بكلّ شىء عين إحاطة الحقّ ، تعالى[1] شأنه ، من جهة كونه ربطاً صرفاً و ظلّاً محضاً و عكساً ساذجاً لوجوده ، تقدّست أسمائه .

قوله : « **رحمة وعلماً** » الخ ١/١٦٧ .

أى يكون هو عين رحمته الواسعة وعلمه المحيط بكلّ شىء .

قوله : « **أى مقام الفعل** » الخ ٢/١٦٧ :

قد مرّ أنّ للعلم الفعلىّ إطلاقات عديدة :

منها أن لايكون متّخذاً عن المعلوم ، كما فى العلم قبل الايجاد .

والثّانى أن يكون سبباً لوجود المعلوم فى الخارج ، كما فى توهّم السّقطة و حصول صورتها فى الذّهن ، فإنّه يصير سبباً لوجودها فى الخارج .

والثّالث أن لايكون مشوباً بالقوة أصلاً ولو فى عالم الإمكان .

والرّابع أن لايكون مسبوقاً بها[1] أصلاً .

والخامس أن لا يتصوّر أتمّ منه فى الفعاليّة والتّماميّة ، بأن يكون فوق التّمام .

والسّادس فى قبال الشّأنىّ ، وهوالّذى فى مرتبة العقل بالهيولى[1] .

والسّابع العلم بالفعل ، أى بالأفعال فى قبال العلم بالذّات والصّفات .

و الثّامن العلم الّذى يعدّ من مراتب الفعل ، كما فى علم الحقّ بالأشياء فى عالمَى القضاء والقدر الوجوديّين .

والتّاسع العلم الخارج من القوّة إلى الفعل .

والعاشر العلم الّذى فى مرتبةالفعل ، لا فى مرتبة الذّات ، ولمّاكان هذا المعنى العاشر هو المقصود فى المقام ، فسرّه بقوله . « فلا تتوهّم » الخ ، أى فلاتتوهّم أنّ الفيض المقدّس

١- أى : « بالقوة » .

الإلهی ّ لایمکن أنْ یعدّ من مراتب علمه الفعلی ّ، تعالی[1]، لأنّ علمه[1]، تعالی[1]، فی أیّة مرتبة کان یجب سبقه علی المعلوم ، و تلک الرّحمة الواسعة الممدودة لا یمکن سبقها علیه[2] . لأنّ الصّورة العلمیّة حینئذ عین الصّورة الخارجیّة ، فکیف یمکن سبق العلم علی المعلوم ؟ فإنّه یلزم علی تقدیر السّبق سبقها علی نفسها .

قوله : « **کما یقدح** » الخ ٦/١٦٧ :

أی لایتوهّم هذا التّوهّم ،کما توهّم ما ذکر فی قدح مذهب الإشراقیّین القائلین بأنّ علمه، تعالی[1]، التّفصیلی ّ بالأشیاء فی مرتبة الأشیاء بالإضافة الإشراقیّة الوجودیّة.

قوله : « **لأنّ وجودها** » الخ ٦/١٦٧ .

بیان لعدم التّوهّم و کذلک قوله : « و کذلک لاتغیّر » بیان لدفع توهّم آخر فی المقام ، وفی قدح طریقة الإشراقیّین . و بیان التّوهّم أنّ علمه ، تعالی[1] ، لایمکن أن یتغیّر و یتبدّل ، و إلّا یلزم تغیّر ذاته المقدّسة و تبدّلها ، مع أنّه لو کان علمه الفعلی ّ عبارة عن ذاك الفیض الجمعی ّ الأحدی ّ ، لزم أن یتغیّر و یتبدّل علمه ، تعالی[1] . لأنّ هذا الوجود العام ّ ، والرّحمة الرّحیمیّة الواسعة المحیطة ، عین الوجودات المتبدّلة المتفرّقة فی الخارج ، فیلزم من تبدّلها تبدّله ، وقوله هذا بیان لدفع هذا التّوهّم ، و مرامه منه ما بیّناه وشرحناه فیما سبق : من أنّ المتفرّقات فی وعاء الزّمان مجتمعات فی وعاء الدّهر ، وحاضرات لدی المبادی العالیة ، لیس عند ربّك صباح ولامساء ، و ضربنا لتأنیس أذهان المحجوبین بدرك هذا المطلب العالی الرّفیع مثلاً ،تأسّیاً ببعض العارفین ، من حدیث النّملة و رؤیتها الخط ّ[3] الملوّن بألوان کثیرة بالنّسبة إلی رؤیة الإنسان ذلك الخط ّ[4] الملون ، فراجع الی ما سبق من الکلام لینکشف لك الظّلام بتأیید الله الملك العلّام !

قوله : « **وأین هذا من ذاك** » الخ ١٠/١٦٧ :

أی : أین ما ذکرنا ، من التّحقیق للعلم الإجمالی ّ السّابق علی الأشیاء فی عین الکشف

١- بیان لقوله : « لایمکن . . . » ٢- أی : « علی المعلوم »

٣و٤ - « الخیط » ، خ ل .

التّفصيلىّ ، ممّا ذكره الشّيخ الإشراقىّ و تابعوه ، من العلم الأجمالىّ و الاكتفاء به فى العلم السّابق على الكلّ ، او أين ما ذكر من العلم الإجمالى السّابق عل الإيجاد ، من هذا العلم الّذى فى مرتبة الإيجاد . فإنّ نسبته[1] فى الإحاطة والتّماميّة والجمعيّة إليه[2] نسبة ذات الحقّ فيها[3] إلى الفيض المقدّس و أشعّته و أطواره . و يمكن أن يكون قوله : « والتّحقيق ماسبق » الخ إشارة إلى إمكان إرجاع مذهب الشّيخ فى العلم الإجمالىّ إلى ما افاده ، قدّه ، موافقاً لمن سبقه فى الخوض فى لجّة الوصول والبلوغ إلى غاية المأمول .

قوله : « **وليس مجد** » الخ ۱۰/۱۶۷ .

يمكن أن يكون إشارة إلى ماذكره فى الحاشية وإلى دفع توهّم فى المقام ، و هو[4] أنّ اللّازم ممّاذكر فى تقرير العلم التّفصيلىّ فى مرتبة الأفعال وكيفيّة سبقه على المعلوم أن لايكون وجودات الأشياء ، بما هى متجدّدات و متغيّرات و متبدّلات ، معلومة له ، تعالى[1] ، فدَفَعَ التّوهّم بقوله : « وليس مجد » الخ ، فتدبّر!

قوله : « **وهذا ما يعبّر** » الخ ۱۳/۱۶۷ .

أى فى عرف الحكماء و العرفاء . فالحكيم يعبّر بذاك ، و العارف بهذا نظراً الى اختلاف المشرب . أو أنّهم يعبّرون بالإنطواء بالنّظر إلى المعلوم ، وبالاستتباع بالنّظر إلى العلم .

قوله : « **بنحو أعلى** » الخ ۱۵/۱۶۷ .

أى بالنّحو الأحديّة و البساطة و السّذاجة والخلوص عن الحدود و التّعيّنات مطلقاً .

قوله : « **و برهن عليه** » الخ ۱۶/۱۶۷ .

۱- أى : « فان نسبة العلم الاجمالى السابق على الايجاد . »

۲- أى : « الى العلم الذى فى مرتبة الايجاد » .

۳- أى : «فى الاحاطة والتماسية» .

۴- أى : « التوهم » .

قد أشرنا إلى برهانه سابقاً ، و ذكرِ أنّ تصوّر معنى البسيط الحقيقىّ الوجودىّ ، و أنّه الّذى لا يتصوّر ازدواج ذاته مع الفقدان والقصور ولاتتحقّق شائبة الفقر و العدم واللّيسيّة فى ساحة وجوده و حقيقته ، يكفى فى الإذعان بهذا المطلب الرّفيع العالى و الدرّ الثّمين الغالى .

قوله : « **وهوكلّ الوجود** » الخ ١٧/١٦٧ .

إشارة إلى الكثرة فى‌الوحدة ، وقوله : « وكلّه الوجود » إلى الوحدة فى‌الكثرة . او الأوّل إشارة إلى واحديّته ، والثّانى إلى أحديّته وسلب المهيّة والتّعيّن عنه مطلقاً . و مجموع الفِقْرتَين إشارة إلى الفناء الذّاتىّ للوجودات الآفاقيّة والأنفسية فيه .

وقوله : « **كلّ البهاء** » الخ ١٧/١٦٧ .

إشارة إلى التّوحيد الصّفاتى ، وكذا قوله : وكلّه البهاء .

وقوله « **وماسواه على‌الاطلاق** » الخ ١/١٦٨ .

إشارة إلى‌التّوحيد الأفعالىّ والإمكان الفقرىّ للموجودات إليه ، تعالى[1] .

وقوله « **و إذ كلّ هويّة من نور هويّته** » الخ ٢/١٦٨ .

إشارة إلى أنّ مسيرالكلّ إليه كما أنّ بدءَه منه .

قوله « **فهو الهو الحقّ** » الخ ٢/١٦٨ .

إشارة إلى صمديّته ، أى هو صرف الوجود المطلق الّذى لايأتيه الباطل من‌بين‌يديه ولا من خلفه . و هذا إشارة إلى أنّ حقيقته هو الوجود الّلا بشرط ، كما هو مذهب العرفاء .

وقوله : « **ولاهوعلى‌الاطلاق** » الخ ٢/١٦٨ .

إشارة إلى باطليّة ماسواه واجوفيّته .

ألا[1] كلّ شىء ما خلاالله باطل   وكلّ نعيم لامحالة زائل

لأنّ التّوحيد الحقيقىّ بين النّفى والإثبات.

قوله : « و إلى أنّ » الخ ۲/۱۶۸.

عطف على قوله : « ومسألة الكثرة فى الوحدة » ، الخ.

قوله : « الّذى » الخ ۳/۱۶۸.

أقول : تحاشى العقول الضّعيفة الوهميّة عن تصديق هذه القاعدة المعروفة ، من جهة حسبانهم أنّ جامعيّة البسيط الحقيقىّ و المبسوط الوجودىّ للحقايق الوجوديّة و كمالاتها ، كاشتمال الظّرف على المظروف ، أو الكلّ على الأجزاء ، و أنّ معنى ذلك كون جميع الأشياء بحدودها و تعيّناتها و نقصاناتها موجودة فى هذا الموطن الأعلى و المقام الرّفيع الأسنى ، و أنّه يلزم من اشتماله عليها اتّصافه بأوصافها و تحديده بحدودها وتلبّسه بنقصاناتها و أعدامها. هيهات هيهات لما يظنّون ! و تبّاً لما يتوهمون ! بل معنى ذلك ما أشير إليه فى الكتاب الإلهىّ بقوله : تعالى : و هو « بِكُلِّ شَىْءٍ مُحِيطٌ » [1] و قد بيّنا ذلك فيما سبق من الكلام بما لامزيد عليه ، فراجع!

قوله : « يرجع إلى مسألة » الخ ۳/۱۶۸-۴.

أى ، بضميمة أنّ علمه بذاته عين ذاته الّتى هى النّحو الأعلى من وجود معلولاته.

قوله : « و معنى تبعيّة الأمر » الخ ۷/۱۶۸.

قد مرّ وجه إطلاق الأمر على النّفس الرّحمانىّ و الفيض المقدّس. فلا نحتاج إلى التّكرار.

قوله : « هى أولى » الخ ۸/۱۶۸.

وهى كلمة كن التّكوينيّة ، المعبّر عنها بقوله تقدّست أسمائه : « إنما أمْرُهُ إذا

۱- نصلت (۴۱) ، ۵۴ : « ... ألا انه بكل شىء محيط ».

أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ »[1].

قوله : « **أردنا بموضوع** » الخ ۱۶/۱۶۸ .

إن قلت : إرادة الوجودالصّرف المجرّد عن المجالی و المظاهر لاتلائم جعل الفيض الأقدس و المقدّس من صقعه ، لأنّ مرتبة الوجود الصّرف و مرتبة الأحديّة البحتة والغناء المطلق عن العالمين مرتبة لحاظ الذّات مجردةً عن جميع المجالی والمظاهر والتّعيّنات، فكيف يمكن أخذ الفيض الّذی هو أتمّ المظاهر والمجالی من صقعه ؟

قلت : مرادهم من التّجرد عن المجالی و المظاهر تجرّده عن حدودها و نقايصها ، و تجرّده عنها من حيث كونها متعيّنة بالتّعيّنات المباينة إيّاه ، لا من حيث كونها فانيةفيه و ربطاً محضاً وفيئاً صرفاً ، فلامنافاة بين الأمرين .

قوله : « **ومن هذا يعلم** » الخ ۶/۱۶۹ .

أی بعين الدّليل ، الّذی ذكر علی لزوم كون فيضه ، تعالی[1] ، من صقعه ، يعلم أن لا وجود خارجاً عن حيطة وجوده . و ذلك ، بأن يقال الوجود المأخوذ ، بحيث يكون كلّ وجود من صقعه ولايكون وجود خارجاً عن حيطة وجوده ، أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً .

فإن قلت : الأكمليّة إنّما تتصوّر لو أمكن أخذ وجود من صقعه ، ولم يؤخذ كذلك ، لكن لوكان[2] ذلك مستحيلاً عقلاً . ممتنعاً خارجاً ، فلا يلزم ما ذكرت أصلاً .

قلت : بعد ما سلّم أنّ كلّ وجود رشحٌ من رشحات جماله و جلاله ، و إليه ينتهی الأمركلّه ، و أنّ بدوكلّ شیء منه و ختمه إليه ، يظهر إمكان ذلك بل وجوبه و لزومه ، فتدبّر ! و أنت تعلم أن ما أفاده فی المقام يدلّ دلالة واضحة علی أنّ حقيقته ،

۱- يس (۳۶) ، ۸۲ .

۲- أی : «لوكان اخذ وجود ...»

تقدّست أسمائه ، هوالوجود « اللّا بشرط » باللّا بشرط المقسمی" الإطلاقی": لا « البشرط لا » المعبّرعنه بمرتبةالأحديّة . وذلك ، لأنّ الوجود المحيط بجميع الوجودات، والجامع للمظاهر و المجالی والآيات ، هو هذا الوجود ، لا الوجود بشرط لا ، وهذاالبرهان بعينه يدلّ عليه ،كما لا يخفی[1] .

فِی رَدِّ حُجَّةِ الْمَشَّائِینَ عَلی کَوْنِ عِلمِهِ، تَعَالی، بِالارْتسامْ

قوله : « **علمه بالأشياء** » الخ ۸/۱۶۹ .

قیل : إنّ الظّاهر أنّ مراده من الأشياء الأشياء المادّيّة، لاختصاص بعض المحذورات اللّازم من الشّقوق المذكورة بها . و يمكن[۱] أن يجعل المراد : ماهو الأعم منها ومن المادّيّات على سبيل التّنويع .

قوله : « **وإلى السّادس** » الخ ۱۲/۱۶۹ .

أى كون الأشياء موجودة فى الأزل بالوجود المادّىّ . واللّازم منه كون الخلق ، مع وصف كونه خلقاً و حادثاً و مادّيّاً ، موجوداً بالوجود الدّائم الأزلىّ ، الغير الممتزج مع الحدوث العينىّ ، بناءً على نفى الحدوث الدّهرىّ ، وكونه منافياً للأزليّة .

قوله : « **و إلى الأوّل** » الخ ۱۳/۱۶۹ .

أى ، بأن لايكون لها شيئيّة الوجود ، ولا شيئيّة المهيّة .

قوله : « **و إلى الثّانىّ** » الخ ۱۴/۱۶۹ .

و هو أن يكون لها شيئيّة المهيّة ، دون شيئيّة الوجود .

قوله : « **بمثل** » الخ ۱۶/۱۶۹ .

أقول سيّما بناءً على ما هو التّحقيق فى صفات الواجب ، تعالى ، من اتّحادها وجوداً ومصداقاً ، و إن تغايرت مفهوماً . و محض الجواب عن هذه الشّبهة هو : باختيار وجودها بالوجود الجمعىّ الأحدىّ ، والقرآنىّ العينىّ الإلهىّ ، و بعبارة أخرى : اختيار تحقّقها مهيّةً ووجوداً ، لكن لا بوجوداتها الخلقيّة الفرقانيّة ، ولا بوجودات أرباب

---

۱ ـ « و يمكن أن يجعل المراد منها مايعم الماديات و غيرها على سبيل التنويع »، خ ل

أنواعها و حقايقها العقليّة ، بل بوجودها بعين وجود الحقّ ، الّذى هو أصلها و تمامها ، و به تحقّقها وقوامها ، كما مرّ بيانه فى تحقيق العلم الإجمالىّ الكمالىّ الأحدىّ فى عين الكشف التّفصيلىّ .

قوله : « **والصّورة هنا لاتكفى** » الخ ۱/۱۷۰ .

دفع دخل مقدّر ، و هو أن يقال : النّقض غير وارد ، لأنّ الأشياء موجودة فى الأزل بوجود صورها العلميّة على مذهب المشّائين ، فلا يرد النّقض عليهم أصلاً . فأجاب : بأنّ وجود الصّورة هنا لايكفى الخ .

قوله : « **والحلّ** » الخ ۲/۱۷۰ .

أى ، الجواب الحلّىّ عن هذا الإشكال ، بحيث يندفع عن موارد النّقوض المذكورة ، هو بأن لا يعنى ولا يُقصَد بمعانى هذه الصّفات الكماليّة الأحديّة معانيها الإضافيّة العرضيّة إذ لا شكّ أنّها بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ، وليست صفات كماليّة له ، تعالى ، حتّى يحتاج إثباتها له ، تعالى ، اختيار واحد من الشّقوق المذكورة . بل يقصد بمعانيها مبادى تلك الإضافات والمعانى العرضيّة ، و هو النّحو الأعلى من وجود كلّ شىء ، وهو الوجود الصّرف المحض الخالص الحقّ ، المنزّه عن الحدّ والقيد و النّقص و الشّين ، من حيث ظهوره بذاته ، ومن حيث قيّوميّته الكبرى و أحديّته المطلقة الجامعة لكلّ الكثرات ، المحيطة بجميع الواحدات و الحقايق ، بحيث لايشذّ عن حيطة إحاطته شىء ، ولاذرّة وفىء . فإنّه إذا أريد بها هذا المعنى تحقّق المقدور ، والمعلوم ، والمراد ، و غيرها فى الأزل ، لا فى ضمن الشّقوق المذكورة ، بالنّحو الّذى قرّر ، بل بالنّحو الّذى أشير إليه . فإنّ النّحو الأعلى من وجود المعلومات والمقدورات ، والمرادات وغيرها بأجمعها و بِرُمّتها ، موجود فى حاقّ الأزل و أصل السّرمد وكبد الدّهر المطلق ، لكن لا بنحو التّفرق والتّعدّد ، بل بنحو الجمع والوحدة والبساطة ، بالشّرح الّذى ذكر فى تحقيق العلم الإجمالىّ البسيط ، من غير لزوم المحذورات المذكورة ،

فإن قلت : كما أنّ الوجودات القرآنيّة للأشياء معلومات و مقدورات و مرادات

للحقّ، تعالیٰ، فکذلک وجوداتها الفرقانیّة، من حیث کونها کذلک معلومات و مقدورات و مرادات له، تعالیٰ شأنه، فإن اکتفیٰ فی تعلّق تلک الصّفات بها فی ضمن أحد الشّقوق المذکورة، ثبت المطلوب، و إن لم یکتفِ بذلک، لزم خلوّ ذاته المقدّسة من الکمال.

قلت: یکفی وجود الأشیاء بهذا النّحو من الوجود الجمعیّ القرآنیّ، لتعلّق تلک الصّفات الأزلیّة بوجوداتها الفرقانیّة، ولا یحتاج إلی وجوداتها بنحو الکثرة و التّفرّق و التّشتّت فی موطن الأزل و حضرة السّرمد. لأنّ هذه الإضافة النّوریّة و التّعلّق الأحدیّ مبدء لوجوداتها الفرقانیّة، ولا تتوقّف علی تقرّراتها الأزلیّة بنحو الکثرة، کما لا یخفیٰ.

فِى مَرَاتِبِ عِلْمِهِ، تَعَالى[1]

قوله : « **إذ يكشف الأشياء** » الخ ١٠/١٧٠ .

لا تعدّد فى الكشف ، بل التّكثّر فى مجلى[1] الإنكشاف و موطن الظّهور ، و إلّا فنسبة وجود البارى الحقّ الجمعىّ الأحدىّ الوجودىّ إلى الدّرة والذّرة والأمر والخلق، نسبة واحدة ، استوى[1] مع كلّ شىء ، و هو بكلّ شىء[1] محيط .

و مثال ذلك أن تنظر فى مرائى متعدّدة متكثّرة انطبع صورتك،أوصورة غيرك فيها . فإنّك ترى[1] وجهك فيها ، دفعة واحدة ، مرّات كثيرة ، ولكن بشهود واحد ، و إن كان المشهود متعدّداً متكثّراً . و موطن الظّهور والشّهود أيضاً متعدّد متكثّر ، ولكن لابحيث يسرى إلى الظّاهر و المشهود والرؤية والشّهود .

قوله : « **فيه إشارة** » الخ ١٦/١٧٠ .

و ذاك البعض هو صدر متالهة الإسلام فى أكثر كتبه و مسفوراته . و إن ارتضى[1] كونه من مراتب العلم فى البعض[2] الآخر .

قوله : « **ما من بداية** » الخ ١٧/١٧٠ .

أقول : المراد من العلم العنائى هوالعلم التّفصيلىّ بنظام الوجود على أحسن مايكون ، و أتقن ما يتصوّر و أجمل ما يفرض ، السّابق على وجوداتها الخارجيّة التّفصيليّة : و هو عند المشّائين ، الّذين جعلوا مناط علمه التّفصيلىّ ارتسام صورها فى ذاته

١ـ « ألا انه بكل شىء محيط » ، فصلت (٤١) ، ٥٤ .

٢ـ أى : « فى البعض الاخر من كتبه » .

المقدّسة الوجوبيّة ، عبارة عن تمثّل تلك الصّور فى ذاته ، تعالى[١] ، بنحو أشرف و أعلى[١] وأكمل بمراتب غير متناهية . من تمثّلها فى النّظام الإمكانىّ الكيانى .

وعندالمصنّف وأترابه ، المنكرين لارتسام الصّور ، الجاعلين مناط علمه التّفصيلىّ ، السّابق على الكلّ ، انطواء وجوداتها فى الوجود الجمعىّ الأحدىّ الإلهىّ بنحو الوحدة والبساطة ، و فناء ماهيّاتها فى هذا النّحو الأعلى[١] من الوجود الشّامخ الرّفيع ، المعبّر عنه بالعلم الإجمالىّ فى عين الكشف التّفصيلىّ كما مرّ شرحه و تفصيله ، فهو عبارة عن هذا الوجود القرآنىّ الكمالىّ ، الجامع لجميع الحقايق والوجودات ، بحيث « لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا »[١] .

ولكن الإشراقيّين الحاصرين للعلم التّفصيلىّ بالعلم الإشراقىّ الحضورىّ ، الّذى فى مرتبة الإيجاد والظّهور بالفيض المقدّس والرّحمة الرّحمانيّة الامتنانية ، أنكروا العلم العنائىّ التّفصيلىّ السّابق على كلّ شىء . فلذلك قال ، قدّه : « وهى عندالمشّائين » الخ .

قوله : « **وفى قولنا هذا** » الخ ٦/١٧١ .

أى فى قولنا : « فالكلّ » الخ إشارة ، حيث أنّا جعلنا نظام الكلّ مُنْشَاءً من النّظام الرّبّانى بلاواسطة أصلاً ، و حيث أنّه لايتصوّر أجمل و أحسن من النّظام الرّبوبىّ . فلا يتصوّر نظام أشرف من هذا النّظام الّذى هو مُنْشَاءٌ منه[٢] من دون واسطة ورابطة. وهو[٣] صورة هذا النّظام[٤] الكامل ، الأكمل ، و حكاية هذا البهاء الأعظم الأجمل . و إنّما سمّى هذا العلم عناية ، لأنّه مبدء لافاضة حقايق الأشياء ، عنايةً و رحمةً عليها ، من دون غرض و عوض .

قوله : « **وهذه قلم أعلى[١]** » الخ ٨/١٧١ :

١- الكهف (١٨) ، ٤٩ .

٢- أى : « من النظام الربوبى » .

٣- أى : « نظام الكل » .

٤- أى : « من هذا النظام الربوبى » .

أى العقل الأوّل .

قوله : « **لكونها** » الخ ٨/١٧١ .

و نقل بعض العارفين عن نفسه الزّكيّة ، أنّها اتّصلت بهذه الأقلام ، بحيث سمعت صريفها[1] فى الألواح النّورية الإلهيّة . و بوجه آخر كلّها قلم أعلى[1] من جهة كونها نوراً واحداً ، كما ورد من أهل بيت العصمة (ع) : « أوّلنا محمّد و آخرنا محمّد و أوسطنا محمّد (ص) » .

قوله : « **وصور قامت به** » الخ ١٠/١٧١ .

أى : المثُل النّوريّة القائمة بهذا القلم ، الّذى هو الممكن الأشرف . أو تلك الأقلام ، الّتى هى العقول الطّوليّة ، قضاءٌ تفصيلىّ حتمىّ إلهىّ ، كما أنّها قضاء إجمالىّ أحدىّ جمعىّ ، بمعنى البساطة والشّدّة والتّماميّة[2] .

قوله : « **كما يقول به المشّائون** » ١٢/١٧١ .

أى : يقولون بأنّ القضاء عبارة عن تلك الصّور المرتسمة فى ذات العقل .

قوله : « **لكونها** » الخ ١٦/١٧١ .

بيان لكونها قضاءً تفصيليّاً ، لا إجماليّاً بالمعنى المذكور .

قوله : « **حيث أنّه بسيط الحقيقة** » الخ ١٧/١٧١ .

هذه الصّور القضائيّة والعقول المرسلة المجرّدة الكلّيّة ، و إن كانت كلّها بسيط الحقيقة ، لكن لمّا كانت البساطة والوحدة فى القلم الأعلى[1] أظهر و أتمّ ـ لكونه ظلّاً للحقّ ، تعالى[1] ، من دون واسطة ، الّذى[3] هو أصل كلّ بسيط ومبدء كلّ بساطة وسذاجة وكانت بساطته[4] بالنسبة إلى جميع مادونه ، من القضاء التّفصيلىّ وغيره ، خصّ البساطة الحقيقية به .

١ـ أى : « صوتها » .

٢ـ « التاسية » ، خ ل .

٣ـ أى : « الحق الذى » .

٤ـ أى : « بساطة القلم الاعلى » .

قوله : « وتلك الصّور عندالمشّائين » الخ ٦/١٧٢ :

أى ليست عندهم قائمة بذاتها ، بل قائمة بالنّفس الخياليّة الفلكيّة ، بنحوالحلول والارتسام . و أمّا عندالاشراقيّين ، فهى قائمة بذاتها ومعلّقة من دون مادّة ، وهى عبارة عن موجودات عالم المثال والخيال المنفصل ، أى المنفصل عنّا و عن النّفوس الفلكيّة ، و هذا بخلاف الخيال المنفصل عندالمشّائين ، فإنّه منفصل عنّا ، لا عن خيال الفلك و نفسه فتدبّر !

فى الْقُدْرَةِ

قوله : « **الشّئ ء مالم** » الخ ٣/١٧٣ .

قد عبّر عن موجبيّة الحقّ تعالى[1] ، بلازمه . فإنّ الشّئ ء إذا احتاج فى الاتّصاف بالموجوديّة إلى الاتّصاف بالوجوب أوّلا ، فالعلّة الموجِدة له لا تتمكّن من إيجاده ، إلّا بأن تسدّ جميع أنحاء عدَمه اوّلا ، حتّي[1] تفيض عليه الوجود ثانياً ، فيصحّ[1] إذن أن يقال : الواجب الوجوب بالذّات ، لمّا كان مبدء كلّ وجود ، فهو موجِب (بالكسر) له أيضاً .

و يعبّر عن هذا الأصل عندهم بعبارات مختلفة :

منها ، أنّ الشّئ ء مالم يوجِب لم يوجِد (بالكسر فيهما) .

و منها ، ما لم يوجَب لم يوجَد (بالفتح فيهما) .

ومنها ماذكره فى الكتاب .

قوله : « **إلى من نسب إلى** » الخ ٥/١٧٣ .

كما نقله صاحب الشّفا ، قدّه ، عن بعضهم ، وكما ظنّه الشّيخ الاحسائىّ فى بعض تصانيفه .

١ـ « فصحيح » ، خ ل .

فى عُمومِ قُدرَتِه لِكُلِّ شَيئ خِلافاً لِلثَّنَويّةِ وَالْمُعْتَزِلة

قوله : « **خلافاً** » الخ ۸/۱۷۳ :

فإنّ الثّنويّة قائلون باستناد الشّرور إلى الأهرمن ، أو الظّلمة ، و قصرِ فاعليّته تعالىٰ ، مطلقاً بالخيرات ، والمعتزلة قائلون باستناد أفعال العباد إليهم بالاستقلال وتفويضها إلى مشيّتهم ، و أنّ يديه ، تعالىٰ مغلولتان ، كما « قَالَتِ اليَهُودُ يَدُاللهِ مَغْلُولَة »[۱] ، وكِلا القولَين حمق وسفاهة و جهالة وضلالة . و قول الامّة الوسط ، الّتى « اُخرِجَتْ للنّاس »[۲] : أنّه لاجبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين .

قوله : « **لأنّ غيره** » الخ ۱۱/۱۷۳ .

لأنّ الممكن الوجود بالذّات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيّات ، كما أنّ واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيّات .

قوله : « **سواء كانت** » الخ ۱۱/۱۷۳-۱۲ .

الأوّل فى المفارقات ، والثّانى فى المادّيات ، بمعنى أنّ الإمكان الاستعدادىّ لا يوجد إلّا فيها[۳] ، و إن استلزم تحقّقه لتحقّقه . فإنّ الأوّل عامّ للأوّل والثّانى ، والثّانى مختصّ بالثّانى :

قوله : « **ثبت** » الخ ۱۳/۱۷۳ .

جواب لقوله : « و إذا كان الكلّ » الخ .

۱- المائدة (٥) ، ٦٤ .

۲- « كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف » : آل عمران (۳) ، ۱۱۰ .

۳- أى : « فى الماديات » .

قوله : « أنّ علم الاوّل ، تعالىٰ » الخ١٣/١٧٣.

مراده أنّ وزان علمه ، تعالىٰ[١] بعينه وزان قدرته ، بل هو عين قدرته مصداقاً و وجوداً . فكما أنّه بكلّ شيء قدير. فهو أيضاً بكلّ شيء عليم . و من جملة الأشياء أفعال العباد . فهوقادرعليها ، بالقدرة الفعليّة النّافذة الوجوبيّة ، لا بالقدرة الشّأنيّة الجوازيّة ، كما فى الحيوان ، المعبّرعنها[١] بصحة الصّدور واللّاصدور . و عالم بها ، بعلمه النّافذ الأنفذ ، كما فى الأثر : « اللّهم ! إنّى أسئلك من عِلمِكَ بأنفَذِهِ وَ كلُّ علمكَ نافذ » .

فإن قلت : إنّا ، وإنْ سلّمنا أنّ قدرته الوجوبيّة غيرمشوبة بالنّقص والإمكان ، إلّا أنّها معبّرة عنها عندهم : بـ« إن شاء فعَل ، وإن شاء ترَك » . ومن المقرّر فى مقارّه ، أنّ صدق الشّرطيّة لا يتوقّف على صدق الطّرفَين ، فلِمَ لايجوز أن يكون هو، تعالىٰ[١]، ترَكَ بمشيّته إيجادَ أفعال العباد ، وفوّض أمر إيجادها إليهم ، ليميّز الخبيث من الطّيّب ، والمطيع من العاصى ، و« ليَهلِكَ مَنْ هلَكَ عَنْ بيِّنةٍ وَ يَحْييٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بيِّنَةٍ »[٢] .

قلت : ترك الإجادة و الإفادة والاعطاء عدم و نقص و بطلان ، لا يليق بجنابه ، تعالىٰ[١] ، لأنّ منشائه إمّا نقصان الفاعليّة ، أوالقابليّة ، أووجود البخل فى المبدء الفيّاض ، و بطلان الكلّ مفروغ عنه . وكما أنّ صدق الشّرطيّة ، لاينافى كذب الطّرفين ، لاينافى مُحاليّة أحد الطّرفين ، و هو[٣] هنا عدم الإفاضة و الإعطاء ، مع تكميل لسان القابليّة والاستعداد . لأنه إن جاز عليه الإمساك عن الفيض ، مع تماميّة القابليّة فى مورد ، فيجوز عليه ذلك فى إعطاء نظام الكلّ و فى إيجاد كلّ شيء ، و بطلانه ضرورىّ ، كما لايخفى[١] . مع أنّ تفويض الأمر إلى الممكن الوجود بالذّات مستحيل بالذّات ، و إلّا لدخل العدم

١- أى : « عن القدرة الشأنية » .

٢- الانفال (٨) ، ٤٢ .

٣- أى : « أحد الطرفين » .

فی إفادة الوجود، و بسط بساط الإفاضة والجود، مع أنّ کلّاً «یَعْمَلُ عَلَی شاکِلَتِهِ»[1].

وما قیل: من أنّ التّفویض لمصلحة تمییز الخبیث من الطّیب، قول زور و رأی مختلق، حیث أنّ حصول تلک المصلحة، کما یمکن بالفرض والتّقدیر بتصویر أمر محال، یمکن بطریق حسن صحیح، صدّقه العقل المضاعف والإدراک المنوّر، و هو طریق الأمّة الوسط الّذی أشیر إلیه، وهو أنّه: «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین الامرین»، فتدبّر!

قوله: «**فلزمت المبادی**» الخ ١/١٧٤.

الّتی من جملتها الإرادة والاختیار.

قوله: «**الشّیء لم یوجد متی لم یوجد**» الخ ٣/١٧٤.

و ذلک لبطلان الأولویّة الذّاتیّة والغیریّة، کما مرّ سابقاً، وکون حیثیّة الإیجاد والوجود مساوقة مع حیثیّة الإیجاب والوجوب، بل عینها، کما مرّ وجهه سابقاً.

قوله: «**فلا إیجاد حقیقیّ لها**» الخ ٥/١٧٤.

أی: کما أنّه لا وجود حقیقیّ لها، کذلک لا إیجاد حقیقیّ لها. إذ:

کلّ ما فی الکَوْنِ وَهْمٌ أوْ خَیال أوْ عُکُوسٌ فِی الْمَرایا أوْ ظِلالٌ.

قوله: «**فإذن کما لا وجود**» الخ ٥/١٧٤.

هذا إشارة إلی التّوحید الذّاتی، والفناء الوجودیّ، وقوله: «کذلک» الخ، إشارة إلی التّوحید و الفناء الأفعالیّ. والجامع بین الأمرین قوله، تقدّست أسمائه: «یا أیُّها النّاسُ أنْتُمُ الْفُقَراءُ إلَی اللهِ»[2].

قوله: «**کذلک**» الخ ٥/١٧٤.

الحول إشارة إلی التّحوّلات الذّاتیة، والحرکات الجوهریّة الطّولیّة، أو الأکوان العرضیّة، بناءً علی مذهب المشّائین، القائلین بالکون والفساد، النّافین للحرکة الجوهریّة. والقوّة إشارة إلی الصّفات، الّتی هی مبادی الآثار، والقوی[1]، الّتی هی مبادی الأفعال،

١- «قل کلٌ یعمل علی شاکلته»: الاسراء (١٧)، ٨٤.

٢- فاطر (٣٥)، ١٥.

أو مطلق الفعليّة والوجود. لأنّ كلّ وجود مبدء للآثار والأفعال.

فهذا الذّكر الشّريف إشارة إلى الأقسام الأربعة للتّوحيد: من الذّاتىّ، والصّفاتىّ، والأفعالىّ، والآثارىّ، الّتى أشار إليها بعض أبناء المعرفة بقوله بالفارسية:

من همان دم كه وضو ساختم ازچشمهٔ عشق

چارتكبير زدم يكسره بر هرچه كه هست

و لكن لمّا كان بحسب المفهوم الظّاهر ألصق بالتّوحيد الأفعالىّ، جعله فى الكتاب تعبيراً عنه و إشارة إليه، كما أنّ الأسماء الثّلثة الإلهيّة المذكورة فيه، أى: الله، والعلىّ، والعظيم، كلّ واحد منها مناسب مع أحد أقسام الفناء:

فإنّ إسم الله عَلَمٌ عندالحكماء للذّات، المستجمعة لجميع الصّفات الكماليّة و النّعوت الجماليّة و الجلاليّة، الّتى منها قهره للذّوات، و إفنائه للتّعيّنات، و ظهوره بالوحدة التّامّة والقهاريّة المطلقة المفنية لكافّة الذّوات. و عندالعارفين عَلَمٌ: للوجود الصّرف، المجرّد عن المظاهر والمجالى، وللظّاهر بالواحديّة الأسمائيّة، و حضرة التّعيّن الثّانى، و مقام الجمع و جمع الجمع. و يعبّرون عن الأوّل بالإلهيّة الذّاتىّ، وعن الثّانىّ بالإلهيّة الصّفاتىّ. و على جميع التّقادير، فهو عَلَم لمذوّت الذّوات، ومنشاء الهويّات، و أصل الحقايق و الإنّيّات، المحيط بجميعها إحاطة سرمديّة إطلاقيّة، الظّاهر بالوحدة التّامّة الصّرفة الحقّة، المقتضية لفناء الذّوات، وإندكاك الهويّات والأسماء والصّفات تحت سطوع شمس هويّته الإطلاقيّة المغربيّة، ووحدتها المحيطة القاهرة للكثرات والتّعيّنات، والمفنية للأسماء والرّسوم. ففى ذكر هذا الاسم الشّريف، و إن كان إشعار بجميع أقسام الفناء، إلّا أنّه أنسب بالفناء الذّاتىّ.

و اسم العلىّ، بالنّظر إلى حكايته عن العلوّ الذّاتى، مناسب مع الفناء الذّاتىّ، و بالنّظر إلى حكايته عن العلوّ الصّفاتىّ والأفعالىّ والآثارىّ، مناسب مع هذه الثّلثة من أقسام الفناء. لكنّ الأنسب بقرينة ذكره مع اسم الله، الّذى هو اسم الذّات، تخصيصه

بالعلوّ الصّفاتىّ ، فيكون إشارة إلى الفناء الصّفاتى .

و اسم العظيم من جهة حكايته عن الجبروت والكبرياء و العظمة المطلقة ، المناسبة مع القهّاريّة الأفعاليّة والآثاريّة . أنسب بمقام الفناء الأفعالىّ والصّفاتىّ ، كماذكره بعض العارفين ، فتدبّر !

و يمكن أن يكون الحول إشارة إلى القوس الصّعودىّ و الحركة الصّعوديّة ، و القوّة إلى القوس النّزولىّ و الحركة النّزوليّة ، و تقديم الأوّل على الثّانى إشارة إلى أنّ بدْو هذه الدّائرة و تمامها واحد ، و أن لا أبعاد بين مركزها و محيطها حقيقة. فهذاالذّكر الشّريف قد جمع بين لسان نفى الجبر والتّفويض ، و بين إثبات الأمر بين الأمرين ، حيث أنّ الفقرة الأولى منه نافية للحول والقوّة ، و الثّانية مثبتة لهما بالله . ففيه إشعار إلى أنّ الأمر دائر بين النّفى والإثبات ، و أنّه فى عين النّفى إثبات ، و فى عين الإثبات نفى .

قوله : « **و اختيار باختيار** » الخ ٨/١٧٤ .

و لكن سيّد الحكماء البارعين ظنّ أنّ الاختيار اختيارىّ بنفس ذاته ، لاباختيار زائد ، حتّى يلزم التّسلسل ، نظراً إلى أنّ ما بالذّات لاختياريّة الأفعال ، هونفس الاختيار ، فيجب أن يكون هو اختياريّاً بذاته ، و إلّا لما أمكن أن يكون ما بالذّات للاختيار . لكن بعض من لحقه من الحكماء قدح فى هذاالقول : بأنّ معنى كون الشّىء الحادث اختياريّاً أن يكون مسبوقاً وجوداًبالقدرة والعلم والإرادة والاختيار . وهذا لايمكن تحقّقه فى الاختيار الحادث ، إلّا أن يكون مسبوقاً فى الوجود باختيار آخر فى الوجود ، يكون هو فرداً آخر من الاختيار ، و يكون الإضافة إليه حيثيّة تعليليّة لوجود الاختيار ، لالاتّصافه بالاختيار . وهذا كما أنّ الوجود ، مع أنّه ما بالذّات للموجوديّة ، يحتاج فى تحقّق افراده الإمكانيّة إلى سبق فرد آخر عليها بالوجود ، حتّى يجعلها بالجعل البسيط . وكون الاختيار متّصفاً بالذّات بكونه اختيارياً ينفى الحيثيّة التّقييديّة ، لاالتّعليليّة الّتى الكلام فيه ؛ وماذكره، قدّه ، لا ينفع فى هذا الباب . مع أنّ الاختيار من الصّفات ، لا من الأفعال الإنسانيّة ،

فكيف يمكن أن يكون من مراتب الأفعال، ويكون محدثاً عن النّفس الإنسانيّة بالاختيار؟ بل إن كان ولا بدّ من حدوثها كذلك[1]، فيجب أن يستند إلى اختيار غير النّفس، مثل باقى صفاته الحادثة.

قوله: « **فإن ظنّ ظانّ** » الخ ٩/١٧٤.

أى ظنّ أنّه مستقلّ فى إرادته و اختياره مطلقاً كما يقول به المعتزلة.

قوله: « **أوغيرحادث** » الخ ١١/١٧٤.

أى بأن يكون قديماً أزليّاً، أو يكون حادثاً بحدوث النّفس، لا بعد حدوثها بإحداثها.

قوله: « **فإن كان غير حادث** » الخ ١١/١٧٤.

أى: سواء كان أزليّاً، أو مجعولاً بعين جعل النّفس فى بدو حدوثها. و اللّازم فى هذا الشّقّ على التّقدير الأوّل أمور:

أحدها: قدم الصّفة مع حدوث الموصوف.

و ثانيها: كون النّفس مجبولة على فعلها، حيث أنّ اختيار الفعل ذاتىّ لها، حادث مع حدوثها، بل بعين حدوثها.

و ثالثها: ما ذكره بقوله: « لزمه » الخ. و لكنّ المحذور الثّانى يلازمه الثّالث وجوداً، فلذلك ذكرهما بعبارة واحدة. و لكنّ الظّاهر أنّ مقصوده[2] الشّقّ الأوّل، بقرينة قوله: « وإن كان حادثاً »، إلّا أن يقال، إنّ مراده: « و إن كان حادثاً بعدحدوث النّفس »، فتأمّل!

قوله: « **فيتسلسل** » الخ ١٣/١٧٤.

إن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار، ولا يتسلسل، بل

١- أى: محدثاً عن النفس الانسانية.

٢- « أنه مقصود الثانى »، خ ل.

ینتهی إلی اختیار لا یسبقه إختیار آخر ؟

قلت : لمّا کان المفروض أنّ إیجاد طبیعة الاختیار بالاختیار ، و الفرد علی وزان الطّبیعة ، والطّبیعة الواحدة لایختلف مقتضاها ولایتخلّف عندهم ، فهذا الاختیار الّذی فرض عدم سبقه باختیار آخر ، إن کان أزلیّاً ، فیخرج عن هذا الشّق ّ ویدخل فی الشّق ّ الأوّل ، و إن کان حادثاً ، والمفروض أنّ إیجاده للاختیار بالاختیار مطلقاً ، فیجب أن یکون إیجاده لهذا الاختیار أیضاً بالاختیار ، فننقل الکلام إلیه ، و هکذا فیتسلسل . مع أنّه ، لوفرض انتهائه إلی اختیار یکون وجوده فیه ، لاباختیار ، یکون داخلاً فی الشّق ّ الأخیر ، و یکون حکمه ما ذکره بقوله : « فیکون مجبولاً » الخ .

قوله : « **وکیف** » الخ ۱۶/۱۷۴ .

و أیضاً قد تطابقت ألسِنَةُ الفلاسفة البارعین والحکماء الشّامخین : علی أنّ الغناء فی مقام الفعل عن شیء مستلزم للغناء عنه فی مرتبة الذّات ، ولاعکس کلّیّاً کما فی النّفس النّاطقة عندالقائلین بکونها روحانیّة الحدوث والبقاء ، وکونها غنیّة عن المادّة فی ذاتها و محتاجة إلیها فی فعلها . والسّرّ فیه ، أنّ فعل الشّیء صورة ذاته و ظلّ حقیقته ، والغناء فیه عن الاستعانة بالغیر حکایة عن الاستغناء الذّاتیّ عنه و دلیل إنّیّ علیه ، بخلاف العکس ، لأنّ غناء الشّیء فی ذاته لیس تابعاً لغنائه فی فعله ، بخلاف الغناء عنه فی الفعل ، فإنّه تابع محض للغناء فی مرتبة الذّات . فلا یمکن الاستغناء فی مرتبة الفعل ، الّذی هو تابع محض و عکس صرف وظلّ صریح وشاکلة خالصة الذّات مع الفاقة والاحتیاج فی مرتبة الذّات . فالتّفویض فی مرتبة الأفعال و الاستقلال فیها ملازم للاستغناء فی مرتبة الذّات . فصحّ ما أفاده بهذا البیان الشّامخ الرّفیع السّمک من أن یناله أیدی الشّبه والشّکوک . و أمّاما أفاده ، قدّه ، فیمکن أن یورد علیه : بأنّ حصول الملکات ، الّتی هی خمیرة ذواتنا و شاکلة حقیقتنا ، بالأفعال و الحرکات الّتی فرض ، مُحالاً ، استقلالُنا فیها و تفویض الأمر فیها إلینا لا یقتضی استقلال ذواتنا و حقایقنا . لأنّ ذلک الاستقلال و التّفویض إنّما یلزم ، لو کانت تلک الحرکات والافعال عللاً إیجادیّة ، مستقلّة لإفادة تلک الملکات

والهيئات . ولكن ، لوكانت علّة إعداديّة و يكون المفيض هو الحقّ ، تعالى شأنه ، أو وجهاً من وجوهه التامّة الإلهيّة ، فلايلزم ذلك أصلاً .

فإن قلت: إذا كنّا مستقلّين فى الأفعال والحركات ، والمفروض أنّ تلك الملكات والهيئات الظلمانيّة ، أو النورانيّة آثار تلك الأفعال و الحركات ، و اثر الشّىء تابع له فى الوجود ، فيكون الاستقلال فيها مستلزماً للاستقلال فى آثارها .

قلت : مع أنّ ما ذكر بإطلاقه غير مسلّم إنّما يلزم[1] ما أفيد من التّالى للشّرطيّة ، لوكانت تلك الملكات والهيئات آثاراً إيجاديّة لها ، لاآثاراً إعداديّة ، لأنّ الاستقلال فى إيجاد العلل الاعداديّة للشّىء غير ملازم للاستقلال فى المُعدّ له ، كما لا يخفى ، فتدبّر!

قوله : « **نفسانيّة كانت** » الخ ۴/۱۷۵ .

والأوّل ، مثل الملكات والصّنايع النّظريّة العلميّة . والثّانى ، مثل الملكات الحاصلة فى الصّنايع العمليّة ، مثل الكتابة والخياطة والحياكة و نحوها .

قوله : « **وحقايق ذواتنا** » الخ ۵/۱۷۵ .

أى ، فيلزم استقلال ذواتنا وحقايقنا . و فيه ما عرفت آنفاً .

قوله : « **سيّما بناء على اتّحاد** » الخ ۶/۱۷۵ .

وجه الاستثناء أنّ كون الملكات العِلْميّة والعَمَليّة عين حقايق ذواتنا وهويّاتنا ـ لولم نقل بالاتّحاد ـ مبنىّ على ثبوت الحركة الجوهريّة الذّاتيّة لحقايق عالم الخلق ، و أصول نظام نشأة الطّبيعة ، وليس بمسلّم عندالنّافين لها ولاتّحاد المادّة بالصّور. ولكن، لوقلنا باتّحاد العاقل بالمعقول ، ولو لم نقل بالحركة الجوهريّة ، أو التّركيب الاتّحادىّ بين المادّة و الصّورة مطلقاً ، يمكنّنا إثبات هذا المطلب العالى والدرّ الثمين الغالى . لأنّ الملكات العلميّة تصير، بناءً عل هذا القول، خميرة ذواتنا وحقايقنا قطعاً ، فثبت ماادّعاه، قدّه ، لو سلّم ما أفاده و مهّده من المقدّمات ، فتدبّر!

قوله : « **حيوان ناطق** » الخ ۷/۱۷۵ .

۱ـ « يستلزم » ، خ ل .

قد فسّر الموت فی الحاشیة بالموت الاضطراریّ ، ولکنّ الحقّ أنّه أعمّ منه ومن الاختیاریّ . لأنّ تخمیر الملکات والهیآت و تعجینها یحصل بکلّ واحد منهما ، و إن لم یتمّ ولم یکمل ، إلّا بالاضطراریّ . إلّا أنّه[1] بالنّسبة إلی الاختیاریّ یوم حصاد[2] ، ویوم الزّرع والغرس بالحقیقة إنّما هو الموت الاختیاریّ ، کما لایخفی. وهو، قدّه ، قد فسّره فی مسفوراته الأخری بالأعمّ منهما . و مقصوده من هذا الکلام هو أنّه ، ممّا یدلّ علی ما ادّعیناه من تعجّن ذواتنا و تخمرّ حقایقنا بالملکات : ماقیل فیحدّ الإنسان من أنّه حیوان ناطق مائت، بأخذ المائت فی حدّه . لأنّه بالموت یحصل التّخمیر التّامّ والتّجرّد الکامل ، علی حسب مراتب النّفوس فی الکمال والتّرفّع عن إقلیم المادّة و شهرد یجور المزاج وعالم الطّبیعة .

قوله : « **ولم نذکر الحالات** » الخ ۷/۱۷۵ .

أی ، لم نذکر الحالات فی المتن ، مع أنّها أیضاً خمیرة النّفوس، سیّما بناء علی الاتّحاد. لأنّها ، لکونها فی معرض الزّوال ، لم یعبأ بها .

قوله : « **ولهذا قال تعالی** » الخ ۸/۱۷۵ .

أی : و لأنّ حصول الملکات الذّاتیّة والهیآت الجوهریّة الرّاسخة غایة تحوّلاتنا الملکوتیّة و نتیجة تبدّلاتنا الوجودیّة الطّولیّة ، أمَرَالله ، تعالی ، نبیّه الختمیّ (ص) بالاستقامة فی المقامات الإلهیّة ، والدّرجات الأکملیّة ، و مراتب الفناء فی التّوحید ، والبقاء به ذاتاً و وجوداً ، أو التمکین التّامّ بعد التّلوین ، الّتی هی[3] عبارة عندهم عن الرّسوخ التّامّ فی المقامات و الدّرجات ، و الخلوص المطلق من التّلوین ، بالتّخلّق بأخلاق الله ذاتاً وحالاً و مرتبة و مقاماً ، والظّهور بمقام : « لَا یَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ » و إعطاء حقّ هذا المقام لایخلو عن صعوبة ، فلذلک قال (ص) : « شیبتنی سورة هود » الخ .

۱- أی : « ان الاضطراری » .

۲- « کلوا من ثمره اذا أثمر و آتوا حقه یوم حصاده » : الانعام (٦) ، ١٤١ .

۳- « الذی هو » ، خ ل .

قوله : « **ثمّ هذه التّخميرات** » الخ ۹/۱۷۵ .

لمّا كان حصول هذه التّخميرات والتّعجينات فى ذواتنا بالتّدريج ، وكان الّلازم من عدم استقلالنا فيها استنادها إلى المنادى الأمريّة والصّور الإلهيّة ، مع تنزّهها عن مباشرة الأفعال الزّمانيّة و التّحريكات الأكوانيّة ، كان هنا مظنّة اعتراض و توهّم سؤال : و هو أنّه ، كيف يمكن استناد هذه التّخميرات إلىٰ عالم القدس ونشأة التّجرد ، مع تقدّسها و برائتها عن ملابسة مابالقوّة؟ فدَفَع هذا الحسبان بقوله : « ثمّ هذه التّخميرات » الخ .

قوله : « **فقد فرغوا** » لخ ۱۰/۱۷۵ .

فراغهم عن التّخمير بالنّسبة إلى الوجود القضائىّ الجمعىّ ، والتّشأّن الكلىّ الإلهىّ ، وكونهم ، كلّ يوم بل كل آنٍ من الأيّام والآنات الرّبوبيّة والملكيّة والملكوتيّة ، فى شأن : باعتبار التّشأّن القدرىّ التّفصيلىّ ، و التّعرض للنّفحات الإلهيّة و النفثات[1] الأحديّة « وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا »[2] ، فتدبّر!

قوله : « **لكن كما الوجود** » الخ ۱۴/۱۷۵ .

أى ، كما أنّ الوجود المستعار الإمكانىّ منتسب إلى مهيّاتنا . نسبةَ الشّىء إلى القابل ، و فى عين انتسابه إلينا كذلك[3] منتسب إليه ، تعالىٰ ، نسبةَ الشّىء إلى الفاعل الموجب ، كذلك فعلنا ، فى عين كونه فعلنا و منسوباً إلينا ، فعلُ الله ، تعالىٰ شأنه ، ومنسوب إليه بلسان : « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَىٰ »[4] ، و « إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ »[5] . فليس الأمر تفويضاً محضاً ، بحيث يكون أفعالنا منساخة عن

۱- « التنسيمات » ، خ ل .

۲- البقرة (۲) ، ۱۴۸ .

۳- أى : « نسبة الشىء الى القابل » .

۴- الانفال (۸) ، ۱۷ .

۵- الفتح (۴۸) ، ۱۰ .

النّسبة الثّانية ، ولا جبراً محضاً بحيث تكون منسلخة عن النّسبة الأولى[1] ، بل الأمر بين الأمرين ، لا بمعنى أنّه ممتزج منهما و مركّب عنهما ، بل بمعنى أنّه مرتبة براسها و واقعة فى حيالها ، و برزخ بين الأمرين وحاجز بين الطّرفَين ، منزّه عن نقايصهما ، وما فى كلّ واحد منهما من الفساد والاختلال .

قوله : « **و أنّ فى مقام التّوحيد** » الخ ۱۷/۱۷۵ .

إشارة إلى قولهم التّوحيد إسقاط الإضافات .

قوله : « **وخلاصة الأمر** » الخ ۲/۱۷۶ .

قد بيّنا حقّ هذا المطلب ، وفصّلناه فى رسالة على حدة ، من شاء ، فليرجع اليها !

فى حيوته

قوله : « إنّ بيان » الخ ۱۰/۱۷٦ .

أى ، بيان ثبوت هذه الصّفة لذاته المقدّسة الوجوبيّة ، و بيان مايراد من إطلاقها عليها : و قد ذكرنا سابقاً أنّ البرهان الصّديقىّ ، الّذى استدلّ فيه بذاته على ذاته وافٍ باثبات اتّصافه بأسمائه وصفاته ، بل نفس كونه صرف الوجود والنّور دالّ على ذلك ، من دون الاحتياج الى مؤونة برهان وتكلّف بيان.

قوله : « بل قال الشّيخ » الخ ۱۳/۱۷٦ .

ما ذكره شيخ أتباع المشرقيّين مبنىّ على ما ذهب إليه فى باب العلم التّفصيلىّ للواجب ، تعالى شأنه ، بالأشياء . من نفى الصّور المرتسمة ، و جعله عبارة عن حضور وجوداتها العينيّة ، و هويّاتها الخارجيّة له ، تعالى ، بحيث « لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا »[1] . وكذامااختاره فى باب الإبصار ، من أنّه بالإضافة الإشراقيّة الحضوريّة للنّفس بالنّسبة إلى المبصرات الخارجة ، لا بانطباع صورها فى الجليديّة أو بخروج الشّعاع من البصر إليها . فإنّه على هذاالمشرب يصير مرجع علمه الإشراقىّ الحضورىّ إلى بصره النّورىّ المحيط بكافّة المبصرات وعامّة الموجودات .

۱ـ الكهف (۱۸) ، ٤۹ .

فی تکلّمه تعالی[1]

قوله : « **وأنّ الوجودات** » الخ ۱۵/۱۷۶ .

إشارة إلی[1] ما حقّقناه سابقاً ، من أنّ الألفاظ موضوعة للمعانی العامّة عندهم ، وأنّ الکلام لیس عبارة عن الألفاظ المرکّبة والکلمات المؤلّفة من الحروف المقطّعة فقطّ ، بل عبارة عن کلّ مایکون مُعرباً عن الغیب المکنون والسّرّ المصون ، سواء کان[1] من المعانی الغیبیّة الذهنیّة ، أو الحروف العالیة الإلهیّة ، أو النّقوش الوجودیّة و الصّور الکونیّة والآیات الآفاقیّة و الأنفسیّة ، الّتی کلّها مُعربة عن المکنون الغیبیّ الإلهیّ ، و الأسرار المصونة الوجوبیّة ، کما قیل بالفارسیّة :

همه عالم کتاب حق تعالی است — بنزد آنکه جانش در تجلّی است

مراتب جمله آیات و وقوفست — عرض إعراب وجوهر چون حروفست

یکی چون فاتحة وان دیگر إخلاص — زوی هر عالمی چون سورهٔ خاص

قوله : « **الّتی هی** » الخ ۱۶/۱۷۶ .

منازل القمر هی الشّرطَین والبطنَین الخ . و انّما جعل مراتب تقاطع النّفس الإنسانیّ فی المقاطع الوجودیّة بعدد منازل القمر ، لأنّه آخر الکواکب ، وفلکه آخرُ الأفلاك عند الأقدمین من الفلاسفة . فهو محَطُّ أنوار جمیع الکواکب ومعکس إشراقاتها ومجلی أشعّتها . کما أنّ الإنسان ، الّذی هو الکون الجامع عندهم ، آخر الحضرات الإلهیّة ومنتهی العوالم الطّولیّة الرّبوبیّة ، وهو مجمع جمیع حقایق العالم و محتد تصافق کمالاتها . وفیه انطوی العالم الأکبر ، و هو الکتاب المبین ، الّذی بأحرفه یظهر المضمر .

۱ـ « سواء کان من الالفاظ والکلمات المعربه » ، خ ل .

و أيضاً ، هو من الكواكب الّتى تظهر باللّيل و النّهار ، و تتجلّى فيهما ، كما أنّ الإنسان يظهر من حيث جسده و ظهر قُرآنه التّكوينىّ فى عالم الموادّ والظّلمات ، ومن حيث روحه و بطن قرآنه الجمعىّ الأحدىّ الإلهىّ فى عالم المجرّدات والأنوار البارقات . و لذلك جعل من معجزات نبيّنا الختمىّ المحمدىّ (ص) التّصرف فى هذا الكواكب بانشقاق وجوده و فتق هويّته .

و أيضاً ، كما أنّ القمر لا نور له فى حدّ ذاته و يكتسب النّور من الشّمس ، ويحصل له جميع الرّباطات معها[1] ، وهو تابع صرف و فانٍ محض فيها ، فكذلك قمر النّفس الإنسانيّة ، بالنّسبة إلى شمس عقل الكلّ ، بل بالنّسبة إلى شمس الهويّة المغربيّة الإلهيّة ، تعالى شأنه العزيز القدّوس .

و بلسان هيئة الإفرنج ، لمّا كان هذا الكوكب من أقمار كرة الأرض ، الّتى هى مستقرّ خلافة الحضرة الإنسانيّة و النّشأة الآدميّة ، كما كانت النّفس الانسانيّة من أقمار شمس اللّاهوت وعالم القدس والجبروت ، جعلت منازل سير نَفَسها فى مقاطع الحروف والكلمات ، بعدد منازل هذا الكوكب الرّفيع السّاطع والنّجم اللّائح .

قوله : « **وهى العقل** » الخ ١/١٧٧ .

إنّما جعل العقول مع كثرة عددها ، سيّما على مذهب الإشراقيّين ، بمنزلة منزل واحد ، نظراً إلى كمال وحدتها و اتّحادها الوجودىّ من جهة فرط النّورانيّة والخلوص عن موجبات الكثرة والبينونة . فهى مع كثرتها فى حكم موجود واحد و مرجعها إلى أصل فارد . كما قال العارف القيّومى ، والمولى الرّومى .

جان خوكان و سگان از هم جداست

متّحد جانهاى شيران خداست

و هذا هو السّرّ بعينه فى عدّ النفوس مع كثرتها منزلاً واحداً .

ويمكن أن يجعل عدد منازل سير شمس الوجود ، و مدار فلك تجلّياتها وظهوراتها

١- أى : « مع الشمس » .

فى قوسَى الصّعود والنّزول ، الجبروت الأعلىٰ والأسفل ، والأفلاك السّبعة ، والأركان الأربعة ، والمواليد الثّلثة ، و المقولات التّسع العرضيّة ، و الكون الجامع ، بجعل الفلك التّاسع والثّامن ، اللّذَين هما العرش والكرسىّ بلسان الشّرع ، داخلين فى الملكوت الأسفل ، كما هومذهب بعض العرفاء ، لا من مراتب موجودات عالم النّاسوت . ولو قلنا فى باب المقولات بمقولة مَن حَصَرَ أجناس الأعراض فى أربعة ، يمكن أن يجعل عدد المنازل هكذا : الجبروت الأيمن الأعلىٰ ، والأيسر الأعلىٰ ؛ والجبروت الأيمن الأسفل ، والأيسر الأسفل ، والملكوت الأعلىٰ والأسفل ، والأفلاك التّسعة ، والمادّة الأولىٰ ، و الصّورة الجسميّة ، والأركان الأربعة ، والمواليد الثّلثة ، والمقولات الأربع العرضيّة ، و الكون الجامع .

و إنّما لم يعدّ المصنّف ، قدّه ، المادّة الأولىٰ ، والصّورة الجسميّة من عداد المنازل ، لمكان التّركيب الاتحادىّ بينهما ، و عدم وجود الثّانية بدون الصّور النّوعيّة .

قوله : « **ممّا هو المعروف** » الخ ٣/١٧٧ .

إشارة إلى أنّ هذا التّعرّف إنّما هو تعرّف مشهورىّ ، غير معتنىً به عند أرباب الذّوق و الوجدان و أصحاب الحكمة والعرفان ، و أنّ الكلام أعمّ عندهم ممّا هو المعروف عند الجمهور ، كما يظهر وجهه ممّا يشير إليه .

قوله : « **بجعلنا** » الخ ٤/١٧٧ .

إشارة إلىٰ أنّ دلالة الالفاظ ليست بالطّبع وبالإرادة ، بل إنّما هى بالمواضعة والجعل . اللّهم ، إلّا أن يكون مرادُ مَن جَعَل دلالتها بالإرادة والطّبع إرجاع الوضع إلى الإرادة الوضعيّة ، والطّبع إلى الوضع الإلهىّ التّكوينىّ ، أو الإرادة التّكوينيّة ، كما سيشير إليه .

قوله : « **كما فى الكلمات الوجوديّة** » الخ ٥/١٧٧ .

إنّما أتىٰ ، قدّه ، بمثالَين ، لأنّ الأوّل : من قبيل دلالة الفرع على الأصل ، والمعلول على العلّة ، وللعكس على العاكس ، والثّانى : من قبيل دلالة الأصل على الفرع ، بناء على كون التّعقل بالاتّحاد . و ذلك ، لأنّ الحقايق العقليّة بالنّسبة إلى الأفراد الخارجيّة ،

بمنزلة الأصول إلى الفروع عند أرباب المعرفة والدّراية .

و أيضاً ، الأوّل من قبيل دلالة ما فى الخارج على ما فى الذّهن ، أى الأذهان العالية بناءً على العلم الحصولىّ ، أو جعل المراد من الذّهن مطلق الوجود القرآنىّ الجمعىّ العلمىّ ، والثّانى دلالة ما فى الذّهن على ما فى الخارج .

و أيضاً ، الأوّل بالطّبع ، محضاً ، والثّانىّ بمدخليّة الذّوق ، أو الجعل ، أى جعله فى مرتبة اللّحاظ ، بأنّه ينظر إلى الخارجيّات .

و أيضاً ، دلالة الأوّل دائميّة ، ودلالة الثّانى أكثريّة : إذ قد تتخلّف كما فى الجهل المركّب و تصوّر الكواذب .

و أيضاً ، الثّانى قد يكون بمدخليّة الوضع ، كما فى حديث النّفس وغيره ، كما قال بعض البارعين : « وكان المفكّر يناجى نفسه بألفاظ ذهنيّة متخيّلة » الخ .

قوله : « **كأحداث** » الخ ٨/١٧٧ .

مثل العقود والنّصب ونحوهما.

قوله : « **أى حال اللّفظ** » الخ ١١/١٧٧ .

بناءً على انحصار الوضع فى الفرض المذكور بغير اللّفظ .

قوله : « **جمالك** » الخ ١٧/١٧٧ .

يمكن أن يراد بالجمال الأسماء الجماليّة ، و بالجلال الأسماء الجلاليّة ، كما ذكره ، قدّه فى الحاشية . و يمكن أن يراد به ذاته المقدّسة ، و وجوده الجمعىّ الأحدىّ . لكن لا من حيث الذّات ، بل باعتبار سريان وجهه الّذى هو الفيض الأقدس و المقدّس ، و الحقيقة المحمديّة البيضاء ، والعلويّة العلياء ، والفاطميّة الزّهراء[1] ، فى الأعيان الثّابتة ، والحقايق العلميّة ، و مظاهرها الخارجيّة ، الّتى هى الأعيان الإمكانيّة والحقايق العينيّة : أو يكون المراد من السّريان سريان العاكس فى العكس والشّاخص فى الظّل ، ومن الجلال أحديّته الذّاتية و قهره الوجودىّ المفنى لكلّ رقيقة وحقيقة ولكلّ تعيّن و هذيّة ، كما قيل :

١- « الحمداء » ، خ ل .

زین سبب عین جمله أشیا شد غیرتش غیر در جهان نگذاشت

أو المقصود أنّ حقیقتک المقدّسة ، و وجودک الأحدیّ ، و إن تجلّت فی جمیع الحقایق العلمیّة والعینیّة ، والجمیع من ظهورات ذاتک و مرائی أسمائک و صفاتک ، إلّا أنّه ، لمّا کان ظهورک فیها بمقدار سعة قابلیّة الأقدار الإمکانیّة ، والأوعیة الأکوانیّة الجوازیّة ، لا کما یقتضیه إطلاق ذاتک و سعة وجودک ـ إذ لا یسعه الأقدار ولا یتمکّن من ملاحظته الأنظار ، کما قیل :

بقدر بینش خود هر کسی کند ادراک ترا چنانکه توئی هر نظر کجا بیند

فلیس لوجهک الکریم ساتر ، إلّا کمال أحدیّتک[1] وسعة وجودک وقصور الحقایق عن مظهریّة کمال هویّتک .

قوله : « **وضع وضعاً** » ۲/۱۷۸ .

فی هذا إشارة إلی أنّ ما أفاده فی المقام لا ینا فی ما هو مستأنس الأذهان العامیّة و الأفهام الجمهوریّة . لأنّ من المسلّمات المشهورة عندهم : أنّ تسمیة الألفاظ الموضوعة ، الدّالة علی المعانی کلاماً ، إنّما هی من جهة دلالتها علی المعانی بالمواضعة . و إذا عمّمنا نحن الوضع ، بحیث یشمل الوضع الإلهیّ فی مجری الإرادة التّکوینیّة ، فهم أیضاً ، لا یضایقون عن إطلاق الکلام علیه ، بل یساعدوننا فی ذلک الإطلاق .

قوله : « **باعتبار وضع موجود عرضیّ** » الخ ۴/۱۷۸ .

إن قلت : الموضوع الّذی هو اللّفظ عندهم ، و إن کان من الموجودات العرضیّة الزّمانیّة ، و لکن الموضوع له هو الحقایق النّفس الأمریّة غالباً ، الواقعة فی طول ما فی العالم المادّیّ ، و دار الحرکة و التّجدّد ، فکیف جعل الموضوع له أیضاً من الموجودات العرضیّة ؟

۱- « جلالک » ، خ ل .

قلت : الموضوع له ، لمّا كانت المعانى الذّهنيّة ، المتمثّلة فى الاذهان الجزئيّة المتعلّقة بالموادّ الشّخصيّة المتجدّدة ، فتكون بهذا الاعتبار من الموجودات العرضيّة الزّمانيّة ، و إن كانت ، باعتبار أصلها الثّابت فى سماء العقل ، من الموجودات الطّوليّة الثّابتة ، فتدبّر ! وبعبارة أخرى : الموضوع له للألفاظ المعانى النّفس الأمريّة ، باعتبار وجوداتها الرّابطيّة العرفانيّة ، لا باعتبار وجوداتها النّفسيّة . و من هنا ذهب بعضهم إلى أنّ الألفاظ موضوعة للمعانى الذّهنية ، فتأمّل !

قوله : « **لأنّ ما بالذّات** » الخ ۶/۱۷۸ .

إن قلت : هذا مبنىّ على مذهب المشّائين من عدم جواز التّشكيك فى المهيّة . و أمّا على ما اختاره و فاقاً لأرباب الذّوق و أصحاب الإشراق والأشواق ، فهى ممّا تقبل التّشكيك جزماً ، وكذا بناءً على الحركة الجوهريّة يمكن أن يتخلّف ما بالذّات عنها بتحوّل وجودها و تكامل جوهر ذاتها ، كما أنّ ذاتىّ النّفس ـ بناءً على كونها جرمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء فى بدو وجودها ـ التّجسّم والتّبدّل ، و لكن فى ختم وجودها ، وكمال ذاتها ، تكوّنٌ بريئة عن ملابسة التّجسّم ، بل المهيّة والإمكان . فنفى الاختلاف الّذى هو مساوق مع نفى التّشكيك عن الذّاتىّ ، و نفى التّخلّف الّذى هو فى حكم نفى الحركة الجوهريّة الاستكماليّة ، والتّجوهر والتّحوّل الوجودىّ عنه ، غيرمطابق لماذهب إليه و اختاره . مع أنّه ، قدّه ، أرسله فى المقام إرسال المسلّمات .

قلت : أمّا عدم جواز الاختلاف ، فالمراد به هنا الاختلاف من حيث المهيّة . و هو ، قدّه ، لم يذهب إلى جواز التّشكيك فى المهيّة ، من حيث ذاتها ، بل باعتبار الوجود . فما أفاده فى المقام لا ينا فى ما اختاره سابقاً . و أمّا التّخلّف ، فليس هو من مقتَضَيات الحركة الجوهريّة : أمّا أوّلاً ، فلأنّ الذّات لا يزول فيها ، بل يستكمل فى الوجود و يترقّى فيه ، و هذا غيرزوال الذّات . و أمّا ثانياً ، فالمراد أنّ ما بالذّات لايزول ما دامت الذّات باقية و غير زائلة . فلوفرضنا ، مُحالاً ، زوالَ الذّات فى الحركة

الاستكماليّة ، فزوال ما بالذّات حينئذٍ لايخالف هذه القاعدة ، ولا ينا فيها ، فتدبّر !
و أيضا ، فرق بين قولهم الذّاتی لا يختلف ولا يتخلّف ، و بين ما أفاده هنا . إذ يمكن أن يراد بما ذكر فی المقام أنّ ما بالذّات لايختلف ولا يتخلّف بالذّات ، و إن جاز اختلافه وتخلّفه باختلاف الذّات ، أو تحوّلها ، فافهم !

فِی تَقْسِیمِ الْکَلَامِ

قوله : « **فمنه ما قدکان عین الذّات** » الخ ۷/۱۷۸ .

أقول : هذا مبنیّ علی ما اختاره فی باب العلم التّفصیلیّ ، السّابق علی الإیجاد ، من حصره فی العلم الجمعیّ الأحدیّ الذّاتیّ المعبّر عنه برؤیة المفصّل مجملاً .

و أمّا علی مذاق العرفاء الشّامخین ـ القائلین بتعدّد هذا العلم ، و انقسامه إلی العلم المذکور وماهوفی مرتبةالواحدیّة الاسمائیّة ، المُعَبَّرعنه برؤیة المفصّل مفصّلاً بالتّفصیل العلمیّ ـ فالکلام الذّاتیّ عبارة عن إعرابه عن غیب مکنون الذّات ، و سرّ مصونها بالظّهور العلمیّ ، النّوریّ فی مرتبتَی الإجمال و التّفصیل ، و الأحدیّة والواحدیّة ، بالإعراب الذّاتیّ الأحدیّ الجمعیّ الکمالیّ ، الّذی هوأصل أصول الإعرابات ومبدء المبادی لکلّ التّکلّمات والظّهورات .

وکذا علی مذاق المشّائین ـ الجاعلین العلم التّفصیلیّ ، السّابق علی الإیجاد ، ارتسام صورالأشیاء فی ذاته ، المقدّسة الإلهیّة ـ یکون الکلام الذّاتیّ عبارة عن هذاالظّهورالعلمیّ الارتسامیّ ، ولکن یکون زائداً علی الذّات عندهم ، علی ما فهمه المتأخّرون . و یکون الکلام الذّاتیّ ، الّذی هو عین الذّات ، هوالعلم الإجمالیّ الّذی هو عین الذّات ، أو ما أفاده ، قدّه : بکون الذّات ، بحیث ینشاء الآیات . فإن مراده من هذا ما أفاده سابقاً فی ردّ حجّة المشّائین ، بقوله ، « والحلّ إن لم یعن معناها العرض » الخ . أی مبادی صفاته الکمالیّة ، و هو کونه ، تعالیٰ فی مرتبة ذاته المقدّسة ، علیماً ، إذلا معلوم ، و قدیراً ، اذلا مقدور ، متکلّما ، إذلا متکلّم معه ، کما مرّ شرحه سابقاً ؛ فتذکّر !

قوله : « **وهوالوجود** » الخ ۸/۱۷۸.

قد مرّ عدم الحصر فيه ، و أنّ منها : مرتبة الأحديّة والواحديّة ، وكون الذّات بحيث يظهر بأسمائه وصفاته ، و مظاهرها ، الّتى هى الأعيان الثّابتة و الصّور العلميّة .

قوله : « **كلمات تمّة** » الخ ۹/۱۷۸ .

قد مرّ معنى التّمام ، والتّامّ ، والنّاقص والمستكفى ، فتذكّر !

قوله : « **أوتيت جوامع الكلم** » الخ ۱۳/۱۷۸ .

يمكن أن يراد بها جوامع كلم الأسماء والصّفات الإلهيّة ، من جهة اختصاصه ، ص ، بالمظهريّة التّامّة الكاملة .

و يمكن أن يراد بها جوامع كلم الأنبياء والرّسل ، من جهة كونه ، ص ، مركز دائرة الرّسالة ، و قطب رُحى النّبوّة .

و ارادة جوامع الكلم الوجوديّة ، والحضرات الخمس الإلهيّة ، أيضاً ممكن ، من جهة أنّه ، ص ، الكون الجامع ، الّذى هو الحضرة السّادسة أو الخامسة ، الجامعة لجميع الحضرات ، وكافّة المراتب والدّرجات ؛ « وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها[1] » .

قوله : « **كما قال تعالى** » الخ ۱۴/۱۷۸ .

المراد بالبحر: إمّا أن يكون بحر المادّة و الهيولى ، فعليه نفادها قبل نفاد الكلمات الإلهيّة ، وعدم اتّساعها لها ، واضح ظاهر ، من جهة عدم انحصار فيض وجوده ، تعالى ، و سيْب جوده بالموجودات المادّيّة .

و إمّا أن يكون المراد بها بحر الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانىّ ، وعدم اتّساعه حينئذ من جهة عدم انحصار كلماته ، تعالى ، بالموجودات الخارجيّة ، ووجود ظهورات أخرى ، غير متناهية له ، تعالى ، فى موطن العلم الرّبوبىّ ، الّتى لايمكن أن تظهر فى الخارج ، ولا تظهر أبداً . فلو فرض ، مُحالاً ، تكرّر ذاك التّجلّى الإلهىّ فى الخارج ، فمع ذلك تلك التّجلّيات الالهيّة باقية فى خفاء[2] العلم ، وستر الغيب .

۱- البقرة (۲) ، ۱۴۸ .

۲- « خباء » ، خ ل .

و قيل المراد به[١] العلم الأسمائىّ والصفاتىّ من جهة عدم اتّساعه للكلمات الإلهيّة ، الّتى هى الأسماء المستأثرة ، الّتى سلطانها فى مرتبة الأحديّة الذّاتيّة .

فعلى الأوّل ، فالإتيان بالجملة الشّرطيّة ، من جهة أنّ بحر المادّة مبدء قابلىّ للصّور الوجوديّة ، لامبدء فاعلىّ لها . وعلى الثّانى ، من جهة أنّ الفيض المقدّس ليس مداداً لكلّ الكلمات الإلهيّة ، حتّى الكلمات الظّاهرة بالفيض الأقدس ؛ فتدبّر .

قوله : « **و إنّما كلامه سبحانه** » الخ ٤/١٧٩ .

أى ، كلامه الوجودىّ فى مرتبة ظهوره بالفيض الأقدس ، لا مطلق كلامه ، حتّى الكلام الذّاتىّ الأحدىّ الغيبىّ الإلهىّ .

قوله : « **حمد الأشيا** » الخ ٥/١٧٩ .

قد ذكرنا فى أوّل الكتاب : أنّ الحمد الحقيقىّ هو إظهار كمال المحمود و نعوت جماله وجلاله ؛ سواء كان المحمود نفس الحامد أو غيره ، و أنّه ينقسم إلى ذاتىّ و صفاتىّ و أفعالىّ و آثارىّ .

و بيّنا : أنّ الحمد الذّاتىّ فى الحقّ ، تعالى ، ظهور ذاته بذاته و دلالته بذاته على ذاته ، من جهة كونه بسيط الحقيقة ، وواجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات ، و واجداً للنّحو الأعلى من كلّ وجود وكمال وجود ، وكون ذاته بذاته مُظهراً فى غيب ذاته ، ظاهراً و مُظهراً بذاته للنّحو الأرفع الأتمّ الأعلى من كلّ كمال وفضيلة .

و أنّ حمده هذا ، هو حمد الحمد ، و حقّ الحمد ، و أتمّ أنحائه ، و أكمل أقسامه .

وأنّ حمده الصّفاتىّ هو ظهوره بصور أسمائه وصفاته ، فى مرتبتى الأحديّة والواحديّة الأسمائيّة ، و تجلّيه ، بالتّجلّى العلمىّ الجمعىّ التّفصيلىّ ، بحقايق الأسماء والصّفات ، و مظاهرها الّتى هى حقايق الأشياء و أعيانها .

و أنّ حمده الفعلىّ لذاته ، ظهوره تعالى ، بالنّفس الرّحمانىّ و الفيض المقدّس فى مرايا الآفاق والأنفس وعوالم الغيب و الشّهادة .

١ـ أى : « بالبحر » .

و أنّ حمده الآثاریّ ظهوره من مشکوٰة الرّحمة الرّحیمیّة بصور الکمالات الخاصّة للأشیاء ، علی حسب قابلیّاتها المخصوصة بالتّفصیل الّذی مرّ شرحه .

و ذکرنا : أنّ الحمد الفعلیّ والآثاریّ للحقّ ، تعالیٰ ، لذاته المقدّسة الوجوبیّة، بعینه حمداً لأشیاء له ، تعالیٰ ، فی مرتبتَی الجمع و التّفصیل ، و أن لا فرق بینهما إلّا بالاعتبار والإضافة . فإنّه ،کما أنّ وجودات الأشیاء و صفاتها وکمالاتها وآثارها من الحقّ ، تعالیٰ شأنه ـ بل عین الرّبط به ، تقدّست أسمائه ، من قبیل ربط الشّیء بأصله وتمامه ، وما به تحقّقه وقوامه ، و بعلّته الموجبة المذوِّتة له ، و فی عین کونها مرتبطة به ، تعالیٰ ، مضافة إلیه ، تعالیٰ ، منتسبة إلیٰ ذاتها[1] ، ومضافة إلیها ، من قبیل نسبة الشّیء إلی المحلّ القابل له ـ فکذلک حامدیّة الحقّ ، تعالیٰ ، أی ، بالحمد الفعلیّ والآثاریّ لذاته المقدّسة ، هی من الجهة الأولیٰ ، أی من حیث أضافتها إلی الحقّ ، تعالیٰ ، عین حامدیّة الأشیاء له ، تعالیٰ ، من الجهة الثّانیة ، أی من حیث إضافتها إلی أنفسها[2] ، والفرق إنّما هو بالاعتبار والإضافة.

إلّا أنّ هذا الحمد ، بالنّسبة إلی الحقّ ، تعالیٰ ، أفعالیّ وآثاریّ بوجه ، وإن کان من وجه آخر ذاتیّاً أوصفاتیّاً أیضاً ، وبالنّسبة إلی الأشیاء جامع للحمد الذّاتیّ والصّفاتیّ والأفعالیّ والآثاریّ . فإنّها بذواتها و صفاتها و أفعالها و آثارها مُظهرة لذاته و أوصافه و أفعاله وآثاره ، بالإظهار الحقیقیّ الذّاتیّ ، الّذی هو حقّ الحمد وحقیقته ، من جهة کونها بذواتها وصفاتها وأفعالها و آثارها کلماته التّکوینیّة الوجودیّة ، المعربة عن غیب مکنون ذاته ، و سرّ مصون أسمائه وصفاته ، و إذا حقّقتَ ماذکرناه لک فیما مَضیٰ من الکلام، الّذی کان خلاصته ما ذکر فی المقام ، ظهر لک محصّل کلامه ، وحقّ مقصوده ومرامه .

قوله : « **والحمد المتعارف** » الخ ٨/١٧٩ .

إشارة إلیٰ أنّ ما ذکره طبق أرباب الذّوق ، لیس اصطلاحاً خاصّاً ، مخالفاً لما اصطلح علیه فی عرف غیرهم ، بل هو موافق لما تعارف عندهم ، من جهة أنّ الحمد

١ـ أی : « منتسبة الی نفس ذات الاشیاء » .

٢ـ أی : « الی أنفس الاشیاء » .

الحقيقیّ عندهم أيضاً عبارة عن إظهاركمال المحمود ، و شرح فضائله و فواضله .

قوله : « **محمولان** » الخ ۱۰/۱۷۹ .

و هو ما ذكرنا شرحه : و هوكون الموجودات بذواتها وصفاتها وأفعالها وآثارها، و بالجملة من جميع الجهات والحيثيّات ، ربطیّ التّعلّق وظلّیّ التّجوهر به ، تعالیٰ ، و مُظهرة لذاته و نعوته وكمالاته ، لا من حيث مجرّد دلالتها ، من حيث بعض صفاتها من قبيل الإمكان والحدوث ، على أنّ لها مؤثّراً ، كمالهج به بعض الغاغة من المسمّين بالمتكلّمين. و أيضاً انّ هذا الحمد ، الّذى اثبتناه حمد حقيقیّ ، حاصل عن خبرة ومعرفة ، وعلم تفصيلیّ حاصل لكلّ شیء ، من جهة سريان الوجود بكمالاته ، الّتى من جملتها العلم و المعرفة و الشّهود ، فى الأشياء ، وكون الجميع عارفة بباريها ومُبديها و أصلها و مقوّمها ومذوّتها، بالعرفان البسيط عند بعضهم ، و بالمركّب عند آخرين ؛كما قال العارف القيّومیّ :

جملهٔ ذرّات عالم در جهان   باتو مى گويند روزان وشبان

ما سميعيم وبصيريم و خوشيم   با شما نامحرمان ما ناخوشيم

و قال آخر :

خود نه‌زبان دردهان عارف مدهوش   حمد و ثنا مى كندكه موى بر أعضا

بل تسبيحها و تحميدها للحقّ تعالیٰ ، بألسنة مختلفة ولغات شتّیٰ كلّها لسان العلم والمعرفة .

منها ، من جهة ألسنتها الّلاهوتيّة ، وهى لسان الأعيان الثّابتة والصّور العلميّة . ومنهامن جهة ألسنتها الجبروتيّة ، الّتى مستقرّة عند عرش الذّات عند مليك مقتدر ، أى ألسنة أرباب أنواعها و أصحاب طلسماتها . ومنها ، من جهة ألسنتها الملكوتيّة ، الّتى اشير إليها فى الكتاب المجيد الإلهیّ بقوله ، تعالیٰ شأنه : « بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَیْءٍ »[1] ، وهى أمثلتها ، المعلّقة فى عالم الملكوت ، و حضرت المثال المنفصل المطلّق ، الّتى هى دار الحيوان ، والعلم ، والمعرفة ، والإرادة .

۱- يس (۳۶) ، ۸۳ .

و منها ، لسانها الجامع لجميع الألسنة واللّغات ، وهو لسان الإنسان الكامل الجمعيّ المحمّديّ ، ص .

و منها ، ألسنة وجوداتها الفرقانيّة ، الّتی هی أيضاً لسان العلم و المعرفة الذّاتيّة ، بمقتضی[1] سريان كمالات الوجود بسريانه ، كما قال عزّ من قائل : « وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ » [1] ، علی قرائة « تَفْقَهُونَ » ، كما أشرنا إليه ، فافهم !

۱ـ الاسراء (۱۷) ، ٤٤ .

فِی الإرادة

قوله : « **شوق مؤكّد عقيب داع** » الخ ۱۲/۱۷۹ .

أى عقيب داع يكون باعثاً على الفعل . فلا يرد أنّه قد يوجد الشّوق المؤكّد مع فقد الإرادة ـ كما فى النّفس الزّكيّة الشّائقة ، من جهة قوّتها الشّهويّة ـ إلى ارتكاب الزّنا، مثلا . و ذلك ، لأنّ ذلك الشّوق غير حاصل عقيب الدّاعى الباعث على إيجادالفعل، كمالايخفى .

قوله: « **يحصل عقيب داع** » الخ ۱۴/۱۷۹ .

إشارة إلى أنّه ليس نفس الدّاعى ،كما زعمه بعضهم ، لأنّه قد يوجد ، ولا توجد الإرادة لوجود المانع مثلاً .

قوله : « **موجباً لتحريك الأعضا** » الخ ۱۵/۱۷۹ .

إشارة إلى اتّحاد الإرادة مع الاختيار، لاأنّه أمر يغايرها و يحدث عقيبها ؛ فتدبّر !

قوله : « **أجلّ مدرِك** » الخ ۲/۱۸۰ .

لمّا كان كمال الإدراك و تماميّته ، إمّا بسبب كمال المُدرِك (بالكسر) ، أو من جهة كمال المُدرَك (بالفتح) ، أو من جهة أتمّيّة نفس الإدراك ، أراد أن يشير إلى[1] حصول الأمور الثّلثة ، الموجبة لكمال الإدراك فى المقام :

أمّا كمال المُدرِك ، وكونه فوق الكمال والتّمام ، فظاهر . لأنّه الوجود الشّديد الصّرف ، الّذى لايتصوّر ما هو أتمّ و أكمل منه، وهو فوق مالايتناهى[1]، بمالايتناهى[1] ،

شدّةً وعدّة و مدّة ، و من جهة أنّه مُدرِك بنفس ذاته لذاته ، و مُدرِكيّته أصل المُدرِكيّات و تمامها ، و هو جامع لها بنحوالوحدة والبساطة والأحديّة والسّذاجة .

و أمّا كونه أتمّ إدراك ، فلكونه إدراكاً حضوريّاً ، بالحضور التّامّ الأحديّ الجمعيّ الإلهيّ ، تفصيليّاً فى عين كونه أحديّا قرآنيّاً .

و أمّا كونه أتمّ مدرَك (بالفتح) ، فلأنّ مُدْرَكه ذاته المقدّسة الوجوبيّة ، الّتى هى أتمّ الأشياء و أكملها ، وهى غير متناهِ البهاء والجمال ، و فوق مالايتناهى[1]، فى الكمال والرّفعة والجلال ، فثبت تماميّته فى الأمور الثّلثة .

قوله : « **وعاشق** » الخ ٦/١٨٠ .

لأنّ العشق هى المَحبَّةُ المفرطة . و لمّا كانت صفاته ، تقدّست أسمائه ، فوق مالايتناهى[1]، بمالايتناهى[1]، و من جملتها حبّه لذاته ، فهو أيضاً فوق مالايتناهى[1]، وفى أعلى درجة الكمال والإفراط والشّدّة .

وأيضاً لمّا كان مرجع عشقه إلى حبّه لذاته ،الّذى هوعين كونه نوراً بذاته ولذاته، و عالماً بذاته من جهة أنّ كمالاتها ترجع إلى أصل واحد و سنخ فارد ـ وقد مرّ أنّ تماميّة الإدراك تدور على تماميّة الأمور الثّلثة ـ فثبت أنّه أجلّ عاشق لذاته بالذّات ، و لِما يتبع ذاته . بالتّبع والعرض .

قوله : « **فكان رضاؤه** » الخ ١١/١٨٠.

لمّاكان فعله ربطاً محضاً لذاته ، و فانياً صرفاً ، و ممحوّاً و مطموسا و ممحوقاًفيها ، فرضاؤه بفعله مطوىّ فى رضائه بذاته ، لايمكن أن ينفكّ عنه أصلاً . كما قال تقدّست أسمائه : « يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ »[1] لكنّه ، كما أنّ أصل فعله تابع صرفٌ لذاته ، كذلك رضاؤه به تبعٌ محض لرضائه بها ؛ فتدبّر! تعرف !

قوله : « **عرف الكمال الّذى** » الخ ٢/١٨١ .

١ـ المائدة (٥) ، ٥٤ .

إنّما عبّر بذلك، من جهة أنّ مقصوده، قدّه، إثبات أنّ الغاية الذّاتيّة لنظام الكلّ هى ذات الواجب، تعالى، والغاية يجب أن تكون كمالاً و تماماً للشّىء. فالمعنى: أنّه، لوعرف حقيقة واجب الوجود، الّذى هو أصل كلّ كمال و مبدئه وتمامه.

قوله: «**على مثاله**» الخ ٣/١٨١.

لمّا كان الواجب، تعالى، كما مرّ: صرف الوجود، الّذى هو صرف كلّ كمال الوجود، فذاته الأقدس الأرفع الأعلى، هو مثال كلّ شىء، بنحو أتمّ و أكمل، وهو فى غاية النّظام والكمال والرّفعة. فاذا أراد أن ينظم الإنسان العالَم على كمال النظام، يجب عليه أن ينظمه على مثال ذات الواجب، تعالى.

قوله: «**على غاية النّظام**» الخ ٣/١٨١-٤.

لأنّه ظلّ نظام ذات الواجب، الّذى هو غاية كلّ نظام وواجد لأتمّ انتظام.

قوله: «**فإن كان الواجب**» الخ ٤/١٨١.

تفريع على ماأفاده بقوله: «ولو أنّ إنساناً» الخ. يعنى اذاكان غيرالواجب فاعلاً لنظام الوجود، وهوينظم الأمور على غاية انتظام، يجب أن يكون غاية فعله هوالواجب، تعالى. فإذاكان الواجب، تعالى، هوالفاعل لهذا النّظام، العجيب الأنيق الغريب، يجب أن يكون هوالغاية أيضاً.

قوله: «**فى كلّ موضع**» الخ ١٠/١٨١.

أى: سواء كان فى المعاليل البسيطة، الّتى هى فوق نظام الكون و الطّبيعة، أو فى المعاليل المركّبة الّتى تحته.

والبيان فى القسم الأوّل ظاهر: حيث أنّها لاحالة منتظرة لها وجوداً، حتّى تكون لها غايات متأخّرة عن وجودها، و جاعل وجودها، ولا أيضاً عللها لها غايات زائدة على ذواتها، حتّى تفرض لهاغايات متباينة مع عللها، فلذلك، عللها الفاعليّة عين عللها الغائيّة.

و أمّا فی‌القسم الثّانی ، فبناءً علی اتّحاد العاقل بالمعقول ، فالاتّحاد فیها أیضاً ظاهر واضح .

و أمّا بناءً علی مذاق القوم ، فالبیان فیه ما أشار إلیه بقوله : « إذ علّة غائیة » الخ .

فى أفعاله، تعالىٰ :

فى أنحاء تقسيمات لفعل الله، تعالىٰ

قوله : « **إمّا أن لايكون مسبوقاً** » الخ ١٦/١٨١.

هذا هوالمُبدَع بالمعنى الأخصّ ، والمبدَع بالمعنى الأعمّ مالايكون مسبوقاً بالمدّة، سواءكان مسبوقاً بالمادّة ، أم لم يكن . فهو بهذا المعنى يشمل المُبْدَع بالمعنى الأوّل ، و المخترع بالمعنى الّذى ذكر فى الكتاب .

و إنّما لم يذكر المُنْشَاء ، وهوالّذى لايكون مسبوقاً بالمادّة والمدّة، مع عدم تجرّده عن المقدار، لما أشار إليه فى الحاشية، مع أنّ إرجاعه إلى المبدَع أيضاً ممكن، بأن يقال المبدَع مالايكون مسبوقاً بالمادّة والمدّة ، سواءكان مسبوقاً بالمقدار ، أم لا .

قوله : « **فربّما صاروا** » الخ ٨/١٨٢ .

بل ربّما صار مظهر فوق التّمام ،كما فى الإنسان الكامل المحمّدى، ص ، وعترته القدّيسين ،ع .

قوله: « **و يمكن أن يكون** » الخ ١٦/١٨٢ .

بل هذا متعيّن فى المقام ، وإلّا لدخل العقول « فى الشّىء من شىء » . لأنّها أشياء صادرة من شىء ، هو بحقيقته الشّيئيّة . فلايوجد مصداق للقسم الأخير، إلّا أن يخصّص القسم الثّانى بالممكنات ، نظراً إلى أنّها بالنّسبة إلى الواجب، تعالىٰ، أفياء محضة. فتكون فيئاً من شىء ، لاشيئاً من شىء . فيصدق فى حقّ العقول أنّها لا من شىء ، بالمعنى المذكور. أى ، لاتكون شيئاً من شىء ، بل هى أفياء محضة للشّىء ، لا هى أشياء منه؛ فتدبّر!

قوله : « **وجبروت** » الخ ۳/۱۸۳ .

هی[1] منقسم إلی : الأعلی ، وهی العقول الطّولیّة ، والأسفل ، وهی العقول العرضیّة . وکذا الملکوت ینقسم إلی : الأعلی ، وهی النّفوس الکلّیّة ، والأسفل ، و هو عالم المثال ، المنفصل عندالإشراقیّین ، والصّور الخیالیّة الفلکیّة عندالمشّائین .

قوله : « **الکلّ عبارة** » الخ ۱۳/۱۸۳ .

إشارة إلی أنّ جمیع الموجودات کلمات الله ، تعالی ، و کلامه الفعلیّ ، الّذی هو مُعرِّب عن غیب مکنون هویّته ، و سرّ مصون ذاته وحقیقته ، کما أشار إلیه بعض العارفین بقوله :

بنزد آنکه جانش در تجلّی است همه عالم کتاب حقّ تعالی است

قوله : « **یا من هو للقلوب** » الخ ۱۳/۱۸۳ .

إشارة إلی ثبوت القلب لکلّ موجود من جهة . شبّه المعنی بالمغناطیس و العبارة بالحدید ، فجعله ، تعالی ، معنی المعانی وحقیقة الحقایق ، الجاذب لقلوب حقایق الأشیاء و ذواتها . و یؤیّد هذا ما ورد فی الکتاب المبین ، من قوله ، تقدّست أسمائه : « إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ »[2] الآیة ، بناءً علی قراءة تفقهون ؛ فتدبّر !

۱ـ « هو » ، خ ل .

۲ـ الاسراء (۱۷) ، ٤٤ .

فى أنّ ما صَدَرَ عنه، تَعَالىٰ، إنّما صَدَرَ بِالتَرتيبِ

قوله : « **إذاالعناية** » الخ ١٥/١٨٣ .

لمّاكانت العناية الّتى هىعبارة عن علمه ، تعالىٰ ، بالنّظام الأحسن الأتقن،الّذى هو ظلّ نظام ذاته المقدّسة ، فهى تقتضى إفاضته نظام الوجود على شاكلة ذاته ، تعالىٰ . بمقتضىٰ : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ »[١]. ومعلوم أنّ الأشرف أتمّ شاكلة لذاته . فهو أقرب صدوراً عنه ، تعالىٰ.

معأنّ حسن النّظام وأنيقيّةالتّرتيب ، يقتضى إفاضة الأشرف قبل إفاضةالأخسّ . وكذا أتمّيّةلسانالقابليّة. فىالأشرف، و أقربيّته فىأخذالفيض ، تقتضىالتقدّم فىالصّدور.

قوله : « **أعنى القواهر الأدنين** » الخ ١/١٨٤.

تسميتها بالأدنين : إمّا من جهة تسفّلها بالنّسبة إلى القواهر الطّوليّة المسمّاة عندهم بالقواهر الأعلين ، أو من جهة دنوّها بالنّسبة إلى الأصنام والبرنامجات .

قوله : « **بمقتضى** » الخ ٧/١٨٤ .

قاعدة إمكان الأشرف فىالنّزوليّات، وإمكان الأخسّ فىالصعوديّات،وسيجيء شرحهما عن قريب .

١- الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

فِى إِثْباتِ أَنَّ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَالْعَقْلُ

قوله : « **لأنّ اسم النّفس** » الخ ١٤/١٨٤ .

أى ، يشمل اسم النّفس العرض النّفسانىّ . لأنّ اسم النّفس وضع لما يتعلّق بالجسم تعلّقاً تدبيريّاً : إمّا بالذّات ، أو بالعرض ، والقسم الثّانى شامل للعرض النّفسانىّ.

قوله : « **مع أنّها فى تشخّصها** » الخ ٢/١٨٥ .

إن قلت : فيلزم احتياجها فى وجودها إليها ، مع أنّ الهيولىٰ أيضاً تحتاج فى وجودها إلى الصّورة ، فيلزم الدّور .

قلت : الهيولىٰ تحتاج فى أصل وجودها إلى الصّورة ، وهى فى وجودها بنحو الفرق والتّكثّر ، فلا يلزم الدّور .

قوله : « **حيث أنّه** » الخ ٤/١٨٥ .

إن قلت هذا على مذاق المشّائين ، وأمّا على مذاق الإشراقيّين ، فهو بسيط لايجرى فيه ما ذكر فى المقام .

قلت : ما ذكره إنّما هو على طريقة المشّائين ، و أمّا على مذاق الإشراقيّين ، فلهم طريقة أخرىٰ ، سيشير اليها ، فى مستأنف الكلام . مع أنّه ، يمكن تتميمه بما تقرّر عندهم ، من أنّ تأثير الجسم والجسمانىّ إنّما هو بمشاركة الوضع . والجسم لايمكن أن يكون واسطة فى الإيجاد ، مع أنّه لايتقوّم بدون الصّور النّوعيّة . واحتياجه فى التّشخّص إلى الأعراض أيضاً ظاهر ، فتدبّر!

قوله : « **و باقى الوحدات العدديّة** » الخ ٥/١٨٥ .

عطف على قوله : « ربط المركّب . » و الدّليل عليه لزوم مشاكلة الفيض مع المُفيض .

قوله : « **صور عارية** » الخ ٧/١٨٥ .

المراد بالصّورة هنا الفعليّة : أى ، فعليّات محضة ، لامادّة لها أصلاً ، لا بمعنى محلّ الصّور والأعراض ، ولا بمعنى متعلّق النّفس .

قوله ، ع : « **خالية عن القوّة** » الخ ٧/١٨٥ .

إشارة إلى خلوّها عن الإمكان الواقعىّ ، النّفس الأمرىّ مطلقاً ، و أنّ إمكاناتها عقليّة محضة . أو إشارة إلى أنّها ليست مثل النّفوس الكلّيّة ـ أى تكون مزدوجة الذّات من جهتى الخلقيّة و الأمريّة ـ تكون من الجهة الشّأنيّة رهينة للقوّة والاستعداد .

و يمكن أن تكون القوّة والاستعداد فيها كناية عن المهيّة ، فإنّها حاملة قوّة الوجود واستعداده ، فتكون إشارة إلى القاعدة الموروثة عن شيخ الإشراقيّين ، من أنّ النّفس وما فوقها إنيّات صرفة ، ووجودات محضة ، ولكلّ وجه .

قوله : « **تجلّى لها** » الخ ٨/١٨٥ .

أى تجلّى الحقّ ، تعالى ، فيها من دون واسطة ، أى فى أعيانها وصورها العلميّة ، فأبرزها من حدّ العلم إلى العين بحكم النّكاح الثّانى ، ومن مكمن البطون إلى حضرة الظّهور . فصارت مشرقة بنوره الفعلىّ ، الّذى هو الفيض المقدّس[1] . و فى هذا إيماء إلى أنّها نفس إشراقات الله و سبحات وجهه ، و أنوار ذاته المستشرقة بها ، لا كما فى ساير الموجودات ذوى[2] المهيّات ، و إلى أنّها وسائط ايجاد ساير الموجودات ، أى فاشرقت بايجاد الحقايق عن كتم العدم إلى عرصة الوجود .

قوله : « **وطالعها فتلألأت** » الخ ٨/١٨٥ .

أى طلع فيها بشمس ذاته المقدّسة .

١ـ « الاقدس » ، خ ل .

٢ـ « ذوات المهيات » ، خ ل .

قوله ، ع : « **وطالعها** » الخ ۸/۱۸۵ .

أی ، صیّرها مطلع شمس هویّته ، أوصیّرها طالعة بنور شمس وجهه ، وفیه إشارة إلی جعلها کذاته الحقّة الوجوبیّة فی الصّفات النّوریّة ، وکونها أمثلة شمس هویّته التّامة. أو طالعها و صیّرها نفس النّور و الضّیاء ، ففیه إیماء ، حینئذٍ ، إلی مشاکلتها الفیئیّة مع ذاته وصفاته ، من جمیع الجهات ، الّتی یمکن أن یصیر الممکن مَظهراً للواجب فیها ، وبالجملة إلی محوها وطمسها ومحقها ، ذاتاً و صفاتاً فیه ، تعالی ، أو إلی ما رکن إلیه صدر متألّهة الإسلام ، من کونها من صقع الرّبوبیّ ، لا من العالم ، أو إشارة إلی أنّه تعالی صیّرها واسطة لإیجاد صور أخری ، نوریّة مثلها ، لا فی إفاضة مادونها فقط .

قوله ، ع : « **فتلالأت** » الخ ۸/۱۸۵ .

أی بإفاضة الأنوار العقلیّة والنّفسیّة .

قوله : « **ألقی فی هویّتها** » الخ ۸/۱۸۵ .

أی ، فی وجوداتها : أی جعلها مظاهر صفاته ومعلّمة بأسمائه ، تعالی ، وآیاته کلّها ، فصیّرها خلیفته فی العوالم والحضرات الخمس أو السّتّ ، بأجمعها . و فی ذکر هذه الفقرة بعد الأولَیینْ إشارة إلی أنّ فاعلیّتها و إیجادها ، بحول الله ، تعالی ، و قوّته ، بل أنّها عین فاعلیّته الحقّة الوجوبیّة ، حتّی لایتوهّم کونها شرکاء له ، تعالی ، فی الإلهیّة ، وبالجملة إلی لِسان ؛ « مَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ اللهَ رَمَی » [1] ، و « إِنَّ الَّذِینَ یُبَایِعُونَکَ » الآیة [2] .

قوله : « **و فی حدیث الأعرابیّ** » الخ ۹/۱۸۵ .

قد ذکرناهما فیما سبق من الکلام و شرحناهما بقدر ما وسعه المقام ، فراجع !

۱ـ الانفال (۸) ، ۱۷ .

۲ـ الفتح (۴۸) ، ۱۰ .

فِى كَيفِيّةِ حُصول الكَثْرةِ فِى الْعَالَمِ

قوله : « **وبهذا الاعتبار** » الخ ١٣/١٨٥ .

أى باعتبار الكثرة الاعتباريّة ، المتحقّقة فيه ـ لامن حيث الإضافة إلى المبدء فقطّ ، فإنّ هذه الجهة جهة الوجوب والضّرورة ، لاجهة الإمكان واستواء النّسبة إلى الطّرفَين ، إلّا أن يكون المراد أنّه من حيث لحاظ النّسبة فيه ، المقتضية لمغايرتها مع الطّرفين ، ومغايرة كلّ واحد منهما مع الآخر ، والمغايرة سبب الاتّصاف بالإمكان ـ يتّصف به . و إلّا ، فمن حيث لسان الاتّحاد والفناء لايتصوّر إثنينيّة ، حتّى[1] يتصوّر الإمكان والمغايرة ، بل من هذه الجهة يكون العقل من صقع الحقّ ، تعالى[1] ، وواجباً بوجوبه ، لابإيجابه ، وموجوداً بوجوده ، لابإيجاده .

ثمّ إنّ المراد من الكثرة الإعتباريّة ما ليس لها ما بازاء فى الخارج ، منحازاً عن الوجود الواحد العقلىّ ، وإن كان لها منشاء انتزاع عينىّ ، لا كأنياب أغوال والأمور الاعتباريّة المحضة . فلا يقال إنّ الأمور الاعتباريّة كيف يمكن أن تكون مؤثّرة فى الأمور العينيّة . و ذلك ، لأنّ من جملة تلك الأمور ، الموجبة للكثرة ، المهيّة . وهى عند القائلين باعتباريّتها ، أى المحقّقين منهم ، موجودة ، بعين موجوديّة الوجود بالعرض . فهى من الأمور العينيّة بهذا الاعتبار ، ولها الحكم و الأثر فى كلّ ماله وجود عينىّ ، كما أشار إليه العارف المحقّق فيما نقل عنه من العبارة المذكورة فى فصوص الحكم . مع أنّ المؤثّر فى الحقيقة هو الحقّ ، تعالى[1] ، بوساطة وجود العقل الّذى ، بسبب نزوله عن مرتبة صرف الوجود الحقّ ، تكون فيه شائبة كثرة ، و يصير منشاء لانتزاع هذه الأمور . ومع جعلها[1] واسطة فى التّأثير ،

١ـ أى : « جعل هذه الامور » .

فالتّوسط خفيفةالمؤونة.

قوله : « **و بوجه آخر** » الخ **۱۴/۱۸۵** .

أقول: الجهات الّتی تصوّروها فی الصّادر الأوّل ستة : الوجود ، والمهيّة، والإمكان، والوجوب بالغير ، و تعقّل الذّات ، وتعقّل المبدء ، تعالیٰ ، والأمور الصّادرة من الحقّ بتوسّطه ثلثة : العقل الثّانی ، ونفس الفلك الأقصیٰ ، وجرمه.

هذا بالنّظر إلیٰ توحيد الكثير فی جرم الفلك . و أمّا بالنّظر إلى تكثير الواحد ، فالفلك ينحلّ إلى نفسه المجرّدة الكلّيّة ، و صورته النّوعيّة ، أی طبيعته السّارية فی جسده ، وصورته الجسميّة ، ومادّته الحاملة لصورته، ونفسه الخياليّة ، بناءً على مغايرتها لنفسه الكلّيّة ، وطبيعته السّاريّة ، وجوداً ، كما ذهب إليه بعضهم .

و قد يجعل الصّادر بتوسطه إثنين : العقل الثّانی ، والفلك الأقصیٰ . فبناء على تسديس الجهة بعدد الحضرات السّت ، والأسماء الإلهيّة المؤثّرة فی الخلق ، و النّسب والأمور الصّادرة منه، فإسناد كلّ واحد منها إلیٰ إحدیٰ تلك الجهات ، و إن كان ممكناً، إلّا أنّ المشهورين بالفضل والتّحقيق من المشّائين لم يذهبوا إلیٰ ذلك . وعلى تسديس الجهة ، وجعل الأمور الصّادرة منه فی الرّتبة الأولیٰ ثلثة ، فقد يجعل كلّ واحد من تلك الأمور مستنداً إلى إثنَين من تلك الجهات : الأشرف إلى الأشرف ، والأخسّ إلى الأخسّ. وقد يعدّون إثنتَين منها واحدة . وقد يثنّون الجهة والأمور الصّادرة ، و يرجعون باقی الجهات إليهما . و لكلّ وجه ، ذكرناه فی حواشی الأسفار مفصّلاً ، و من شاء فليرجع إليها .

ومجمل هذا المفصّل يستفاد ممّا أشار ، قدّه ، إليه . حيث أنّ إرجاع تعقّل الذّات إلى جهة المهيّة أو الوجود ، من جهة أنّ تعقّل المجرّد لذاته عين ذاته . وكذا إرجاع تعقّل المبدء إلى جهة الوجوب بالغير ، من جهة أنّ ماينال الممكن الوجود بالذّات من تعقّل العلّة الواجبة ، بقدر ما يتجلّی به فی مظهريّته ، ممّا لاضير فيه . وكذا إرجاع الإمكان إلى المهيّة والوجوب إلى الوجود موافق للنّظر والاعتبار .

قوله : « **و إن لم يكن عين مهيّته** » الخ ۱/۱۸۶.

بناءً على تركّبه من المهيّة والوجود ، كما هو مذهب المشّائين .

قوله : « **فللهيولى**[1] » الخ ۱۳/۱۸۶.

لمّا كانت الجهات الستّ، المتصوّرة فى العقل الفعّال ، غير وافية بإفاضة النّفوس والصّور فى عالم الطّبيعة ، أسندوا الكثرة فيها إلى الجهات القابليّة . فإنّ العطيّات على حسب القابليّات ، كما أشار إلى وجهه بقوله : «فتلحق لقابل » الخ . وسنبيّن تفصيله فى الفصل الآتى .

قوله : « **بحركات السبعة الشّداد** » الخ ۱۴/۱۸۶ .

إنّما نسب الأعداد وحصول القابليّات إلى[1] حركاتِ السّبع الشّداد ، لأنّ بعضهم حصر عدد الكلّيّات من الأفلاك فيها ، و بعضهم جعل التّاسع و الثّامن من موجودات عالم المثال . و يمكن أن يكون[1] من باب المثال ، أو من جهة كونها مَحالّ الكواكب السّبعة ، الّتى هى أقطاب عالم الطّبيعة . وإنّما سمّيت بالسّبع الشّداد ، نظراً إلى عدم قبولها للتّخلخل و التّكاثف ، والفصل و الوصل ، والخرق والالتيام . و بالجملة ، ما هو من خواصّ الأجسام العنصريّة عند أكثر الحكماء .

۱- أى : « يمكن أن **يكون** هذه النسبة » .

فى ربط الحادث بالقديم

قوله : « لكنّه مع لاتناهى السّلسلة » الخ ٣/١٨٧ .

إذا المفروض أنّ السّبب الأصل السّرمدىّ ـ الّذى هوالواجب ، تعالىٰ ـ أزلىٌّ ، و تلك الأسباب كلّها حادثة غير أزليّة . فيلزم التّخلّف المذكور ، كما أشار إليه قوله ، قدّه ، « والحال أنّه لا بدّ » الخ . إذ الكلام فى ربط الحوادث بالعلّة الأزليّة الواجبة الّتى هى مبدء كلّ جود و وجود . و بالجملة وجود الواجب ، تعالىٰ ، و لزوم انتهاء سلسلة الموجودات طرّاً و كلاًّ إليه ، مفروغ عنه فى هذا الفرض والتّقدير.

قوله : « فالحكماء قائلة » الخ ٥/١٨٧ .

ملخّص ما أفاده الحكماء فى المقام هو أنّ العلّة التّامّة لوجود الحوادث مركّبة من العلل الأزليّة الموجبة ، والعلل الإعداديّة الحادثة بالحدوث التّجدّدىّ الذّاتىّ ، الغير المعلّل بعلّة أخرىٰ ، غير علّة وجودها . فيكون وجود الحوادث إذاً : بين علّة أزليّة قديمة ، و شرط حادث ، كما سيشير إليه .

قوله : « كالعقل الفعّال » الخ ١٢/١٨٧ .

الكاف تمثيليّة . و فيه إشارة إلىٰ عدم حصر واسطة إيصال فيض حضرة الإلهيّة الوجوبيّة فى العقل الفعّال . بل جملة العقول العرضيّة على مذهب الإشراقيّين واسطة فى إيصال فيضه ، تعالىٰ ، إلى عالم الطّبيعة و نشأة الجواز ، وكذا جملة العقول الطّوليّة ، نظراً إلى كونها متّحدة فى الوجود العقلىّ النّورىّ الأمرىّ ، أو كونها واقعة فى طول العقل

الفعّال ، و من مراتب علله الطّوليّة .

قوله : « **بحول‌الله و قوّته** » الخ ۱۲/۱۸۷.

إشارة إلى أن لامؤثّر فی‌الوجود إلّاالله ، و أنّ المبادی الأمريّة من جنوده العمّالة و جهات فاعليّته الوجوبيّة ، و أياديه الباسطة فی خلقه ، و أنّه من ورائهم محيط ، و بكلّ شیء حفيظ .

قوله : « **وهو علمه الأزلیّ** » الخ ۱۸۸/۵-۶.

أی ، صورته العلميّة و عينه الثّابتة فی حضرة العلم الرّبوبیّ ، أوصورته العلميّة‌فی عالم الدّهر الأيمن الأعلیٰ و حضرة الجبروت المطلق ، الّذی هو عالم القضاء الإجمالیّ ، أو التّفصيلیّ . أو العقل الكلّیّ ، الّذی هو ربّ نوعه و مقوّم وجوده وتمام حقيقته وذاته ، و هو من مراتب‌العلم القضائیّ‌الإلهیّ ، وهو وجه عنديّته « عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ »[۱] .

قوله : « **وليس من‌العالم** » الخ ۶/۱۸۸ .

أی ، ليس ذاك الوجه‌العقلیّ من العالم أی ممّاسوی‌الله ، تعالیٰ . بل هو‌من‌مراتب أسمائه وصفاته ، وموضوع فی‌صقع شامخ ربوبیّ نظراً إلیٰ غلبة جهة‌الوجوب والسّرمديّة و انمحاء وجه الإمكان والمهيّة ، و صيرورته محواً ساذجاً ، و طمساً صرفاً ، و محقاً محضاً فی وجوده ، تعالیٰ .

قوله : « **ومنها جعل المقرّبات** » الخ ۸/۱۸۸ .

هذا الوجه بالأخرة يرجع إلی الوجه الأوّل . لأنّه ، لونقل الكلام فی العلّة الموجبة لوجود تلك‌الحوادث ، المسمّاة بالمعدّات والشّرائط ، وعلّة‌كونها فيما لايزال ، مع أنّ عللها أزليّة ، و بعبارة أخریٰ ، لوسئل عن علّة حدوثها ، مع أنّ عللها سرمديّة‌أزليّة ، يجب القول بانتهاها إلیٰ علّة معدّة ، هی متجدّدة بالذّات ، لايحتاج فی حدوثها وتجدّدها

۱- القمر (۵۴) ، ۵۵ .

إلى علّة اُخرى[1]، غير جاعل وجودها . و إلّا يلزم المحذور المذكور فی استناد أصل الحوادث إلى العلل الأزليّة كما لايخفى[1] ، مع أنّه ، لوكفى هذاالقدر لـَما احتيج إلى اثبات رابط آخر أصلاً ، بل يجعل كلّ سابق من الحوادث علّة إعداديّة لما يلحقه من حادث آخر .

والفرق بين هذاالمسلك والّذی قبله: أنّ فی الطّريق السّابق المنسوب إلى القدماء ، جعل الشّرط الحادث والعلّة الإعداديّة القريبة ، نفس الحركة الفلكيّة و فی ذاك الطّريق جعلت الحركة علّة بعيدة ، كمالايخفى[1] ؛ فتأمّل !

قوله : « **وبغير ذلك** » الخ ۱۱/۱۸۸ .

مثل ما يقوله المتكلّمون من استناد الحوادث إلى الإرادة الأزليّة و تعلّقاتها الأزليّة ، المتعلّقة بايجاد الحوادث فيما لايزال ، أو إلى الإرادات ، أوتعلّقاتها الحادثة .

و مثل ما يقوله بعض العرفاء : من جعل الرّابط الإرادات الحادثة للقلب الإنسانیّ، الجامع الكمالیّ ، بناء على قدم النّفوس الكلّيّة ، البادية ، أو الصّاعدة من جهة ذاتها ، و حدوث تعلّقها بابدانها الفرقيّة ، أو حدوث تعلّقات تلك الإرادة الشّامخة الإلهيّة.

و مثل ما قال به بعض من جعل الرّابط الصّور الحادثة فی النّفس الخيـاليّة الفلكيّة ، المسمّاة بلوح المحو و الإثبات ، أو الإرادات أو تعلّقاتها الحادثة فی نفوسها الشّريفة .

و مثل ما قال به آخر : أنّه من مقتضيات الأسماء الالهيّة ، الخارجة عن الخلق والنّسب ، أو الدّاخلة فيه ، المقتضية للابداء والإحداث ونحوذلك من الأقوال المذكورة فی محلّها ، قد ذكرناها مع بيان وجه الصّحة والسّقم فيها فی حواشينا على الاسفار .[1]

۱ـ و ذكرنا أن بعضها خارج عن مورد البحث و محل الكلام ، اى حفظ ما حكمت به البراهين و نطقت به الايات و الاخبار من عدم نفاد كلمات الله و عدم جواز انبتات فيضه و انقطاع جوده و سيبه ، منه ره .

قوله : « ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ »[1] الخ ١١/١٨٨ .

أى ، لكلّ واحد من تلك الأقوال ، والقائلين بها ، وجهةٌ ، الحقّ مولّيها، من جهة أنّه ، تعالى[1] ، ملهم الخطرات و مفيض البركات ، أو من جهة كون كلّ واحد منها تحت تربية اسم من أسماء الله ، هو المفيض لذاته وصفاته و أحواله ، الّتى منها الصّور الحاصلة فى لوح نفسه من العقايد والعوايد .

١ـ البقرة (٢) ، ١٤٨ .

فِى كَيفيَّةِ حُصولِ التَكثُّرعَلَى طَرِيقَةِ الإشرَاقيّين

قوله : « **لوجود نوع طبيعىّ** » الخ ١١/١٨٩ .

أى ، من أنواع الجواهر. فإنّهم لايقولون بوجود ربّ النّوع للاعراض مستقلاً ، بل ربّ النّوع للجواهر ربّ للأعراض القائمة بها .

قوله : « **لها مشاهد** » الخ ١١/١٨٩-١٢ .

أقول : إذلاحجاب فى عالم المفارقات سيّما بالنّسبة إلى الواجب ، تعالىٰ شأنه ، و بَهَر برهانه ، كما سيشير إليه .

قوله : « **يعجزالقوى البشريّة** » الخ ١٢/١٩٠ .

قد ذكرالمحقّق الطّوسىّ ، قدّه ، فى المقام تحقيقاً أنيقاً ، نقلناه فيما سبق ذكره ، و من أراد ، فليراجع إليه .

قوله : «**كلّها فى كلّها** » الخ ٨/١٩٠ .

الكلّ فى الأوّل ، والثّانى يمكن أن يكون بمعنى الكلّ الأفرادىّ ، أوالمجموعىّ . أو الأوّل بالمعنى الأوّل ، والثّانىّ بالمعنى الثّانى ، أو بالعكس . ووجه الكلّ واضح ظاهر، إلّا أنّه على بعض الشّقوق يكون ما ذكر بعد هذه الجملة تأكيداً لها .

قوله : « **والنّور الّذى يسنح** » الخ ٩/١٩١ .

أى ، لانهاية لها عدّة و مدّة ، بل شدّة أيضاً . كما ذكرنا وجهه فى شرح ما أفاده فى بيان مذهب الفهاويّين .

فِی تَمایُزِ الأَشِعَّةِ العَقْلیّةِ

قوله : « **لكن ليس كذلك** » الخ ١٢/١٩١ .

أى ، هو لايشعر بالإزدياد . و لكن ليس الأمر كذلك ، بأن لا يكون الإزدياد فى الواقع ، بل الإزدياد حاصل واقعاً ، وعدم كون كلّ واحد منها عين الآخر ، بحيث لايحصل الإزدياد أصلاً . و ذلك ، لمكان وقوع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض .

فى كيفيّة صُدور الطَبقة العَرْضيّة مِن الطُّوليّة

قوله : « **فلا بد أن يكون بين أجسام الأفلاك** » الخ ١/١٩٣.

إن قلت هذه المقدّمة غير مسلّمة عند المشّائين ، لأنّ ما مع المقدّم لايلزم أن يكون مقدّماً .

قلت : الدّليل عليه ليس وجوب تقدّم ما مع المتقدّم بالعليّة ، بل ما أشار إليه بقوله : « لوجوب التّطابق » ، فإنّ المعلول شاكلة العلّة بمقتضى[1] « **قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ** » .[1] فالتّرتّب بين العلل مقتض للتّرتّب بين المَعاليل ، فتأمّل !

قوله : « **بل بالشّدّة** » الخ ٨/١٩٣.

هذا مبنىّ على الهيئة العتيقة . و إلّا فعلى ما تحقّق عند أرباب الهيئة الجديدة فى الكواكب المرئيّة ، ما هو أشدّ نوراً من الشّمس بما لايتقايس ، ولكنّ لايحسّ بوصول أثر أنواره إلى الأرض ، لغاية بعده و فرط علوّه بالنّسبة إليها .

---

١ - الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

فِى اَنَّ الأَفَاعِيلَ المُتْقَنَةَ فِى هَذَا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوْعِ

قوله : «**وقد زيّف**» الخ ٦/١٩٤ .

قد أشرنا سابقاً إلى ما أفاده صاحب الأسفار ، قدّه ، فراجع !

فِی تَحقیقِ مَهیّةِ الْمُثُلِ الأَفلاطُونیّةِ بَعْدَ الفَراغِ عَنْ إنِّیَّتِها

قوله : «**لكونها أمثالاً**» الخ ۱۰/۱۹٤ .

و لكونها مثالاً للحقّ ، تعالیٰ[1] ، و من رآهم أو اتّصل بهم اتّصل بالحقّ ، تعالیٰ[1] ، و أنّهم مصابیح الدّجیٰ[1] ، المستشرقة بنور الله ، الموقدة « مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَة »[1] زیتونیّة الفیض الأقدس والمقدّس ، كما أنّ النّفوس الصّاعدات ، البالغة إلیٰ[1] مرتبة النّبوّة و الرّسالة والولایة ، أمثال لله ، تعالیٰ[1] ، وصفاته فی عوالم الملك والملكوت ، متخلّقة بأخلاقه ، متّصفة بصفاته ، وأنّهم الصّراط الأقوم ، والمثال الأعظم من رآهم ، فقد رأی الحقّ الأعزّ الأجلّ الأكرم.

قوله : «**كما أنّ إشراق العقل** » الخ ۱۲/۱۹٤ .

أی ، وجوده الرّابطیّ العرفانیّ للنّفس یجعلها فی السّیر التّحوّلیّ مثله ، أی عقلاً فعّالاً ، جامعاً لجمیع الكمالات ، الموزّعة فی الكتاب الكبیر ، والنّموذج الأكبر بنحو الجمع والوحدة والبساطة . و یصیر یومها یوم الجمعة ، الّذی هو یوم « اللهِ ذِی المَعارِجِ »[2] ، الّذی تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ إلیه فِی یَومٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِینَ أَلْفَ سَنَةٍ[3] مِمّا تَعُدّونَ »[4] .

۱- النور (۲٤) ، ۳۵ : «الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دری یوقد من شجرة مباركة زیتونة لا شرقیة ولا غربیة یكاد زیتها یضی ولو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس والله بكل شیء علیم» .

۲ ، ۳- المعارج (۷۰) ، ۳ - ٤ : « من الله ذی المعارج . تعرج الملائكة والروح الیه فی یوم كان مقداره خمسین الف سنة » .

٤- السجدة (۳۲) ، ۵ : « ثم یعرج الیه فی یوم كان مقداره الف سنة مما تعدون » .

قوله : « وتضرب تلك المأة » الخ ١٠/١٩٥ .

و باعتبار كونها مظهر الائمّة السّبعة الأسمائيّة تصير سبعة ألف .

قوله : «كأنّها فعّالة » الخ ٣/١٩٦ .

إنّما قال : « كأنّها فعّالة » ، لبطلان الجزء الّذى لايتجزى[1] والنّقطة الجوهريّة .

قوله : « وجوازالحركة الجوهريّة » الخ ١١/١٩٦ .

الاحتياج إلى إثبات الحركة الجوهريّة وجوازها ، إنّما هو فى الصّعوديّات لا فى النّزوليّات .

قوله : « حيث يستدلّ » الخ ١/١٩٧ .

إمّالأجل أنّ الأصل فى التّحقّق هوالوجود دون المهيّة ، وهى كسراب بقيعة يحسبها الظّمآن ماءً ، والوجود حقيقة واحدة ، ذومراتب متفاوتة ، رفيع الدرجات ذوالعرش المجيد .

و إمّا لأنّ إمكان الأخسّ فى النّزوليّات ممتنع بدون إمكان الأشرف ، ولو كانا تحت ماهيّتين.

تأويلات القوم للمُثُل الأفلاطونيّة

قوله : « و بعضهم » الخ ٤/١٩٧ .

المأوّلون هم الّذين توهّموا : امتناع اختلاف أفراد حقيقة واحدة فى التّجرّد والتّعلّق أو التّجسّم ، و منعوا من الحركة التّحوّليّة الجوهريّة . فلذلك ارتكبوا هذه التّأويلات فى تصحيح ما نسب إلى الطّائفة الإشراقيّة .

و بعض العارفين أوّلها بالأعيان الثّابتة فى الحضرة العلميّة ، الّتى قد مرّ الفرق بينها و بين الصّور المرتسمة ، الّتى يقول بها المشاءون.

و بعضهم جعلها عبارة عن الأسماء والصّفات الإلهيّة ، الّتى هى أرباب مظاهرها من الموجودات الآفاقيّة والأنفسيّة ، من جهة أنّ ربط الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة إنّما هو بسبب الأسماء والصّفات ومقام الواحديّة ، لامقام الذّات الأحديّة ، الّتى هى غنيّة عن العالمين .

و بعضهم جعلها عبارة عن روحانيّة الأعداد والحروف ، الّتى هى المؤثّرات عندهم فى عالمى الخلق والأمر .

و بعضهم أوّلها بالنّفوس الصّاعدات المقدّسات ، الّتى للأنبياء والرّسل ، إلى غير ذلك من التّأويلات المذكورة فى محلّها .

قوله : « فلانّ إرجاع الصّور المرتسمة » الخ ٦/١٩٨ .

و ذلك لأنّ تلك المُثُل الإلهيّة من مراتب علومه القضائيّة عندهم . و القول بالصّور المرتسمة مستلزم لمحاذير كثيرة ، مع أنّ صفحات الأعيان بالنّسبة إليه ، تعالى ، كصفحات الأذهان بالنّسبة إلى نفوسنا ولايتصوّر له ، تعالى ، وجود ذهنىّ . فتأويل

الصّور المرتسمة بتلك المثل ، الّتى هى علوم قضائيـّة تفصيليّة له ، تعالى[۱] ـ ولا يرد على القول بها ما يرد على القول بالصّور المرتسِمة ـ أولى[۱] و أليق من العكس ، كما هو واضح ظاهر .

قوله : « و أمّا الثّالث فهو ظاهر البطلان » الخ ۱۰/۱۹۸ .

و ذلك لما أشار إليه آنفاً بقوله : « مع أنّ الأفلاطونيّين » الخ .

فى قاعدةِ إمكانِ الأشرف

قوله : « **والتعبير بالإمكان الأشرف** » الخ ١٣/١٩٨ .

قيل : إنّ الظّاهر أنّ الأشرف ليس وصفاً للإمكان حتّى يرد عليه ما أفاده ، قدّه ، بل هو مضاف إليه للإمكان : أى إمكان الشّيء الأشرف ، الّذى هو من مقدّمات هذا البرهان . يعنى الشّيء الأشرف إذا كان ممكناً يجب أن يسبق فى الوجود على الممكن الأخسّ ، فتدبّر !

قوله : « **من فوائدها** » الخ ١٥/١٩٨ .

ومن فوائدها أيضاً إثبات مطلق العقول .

و منها : إثبات النّفوس الفلكيّة .

و منها : إثبات عالم المثال ونحو ذلك .

وقد أشار ، قدّه ، إلى شرط جريانها سابقاً ، و فى الحاشية .

قوله : « **فواحد جاء** » الخ ٧/١٩٩-٨ .

أقول : فهذه القاعدة على هذا التّقرير مبنيّة على قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد .

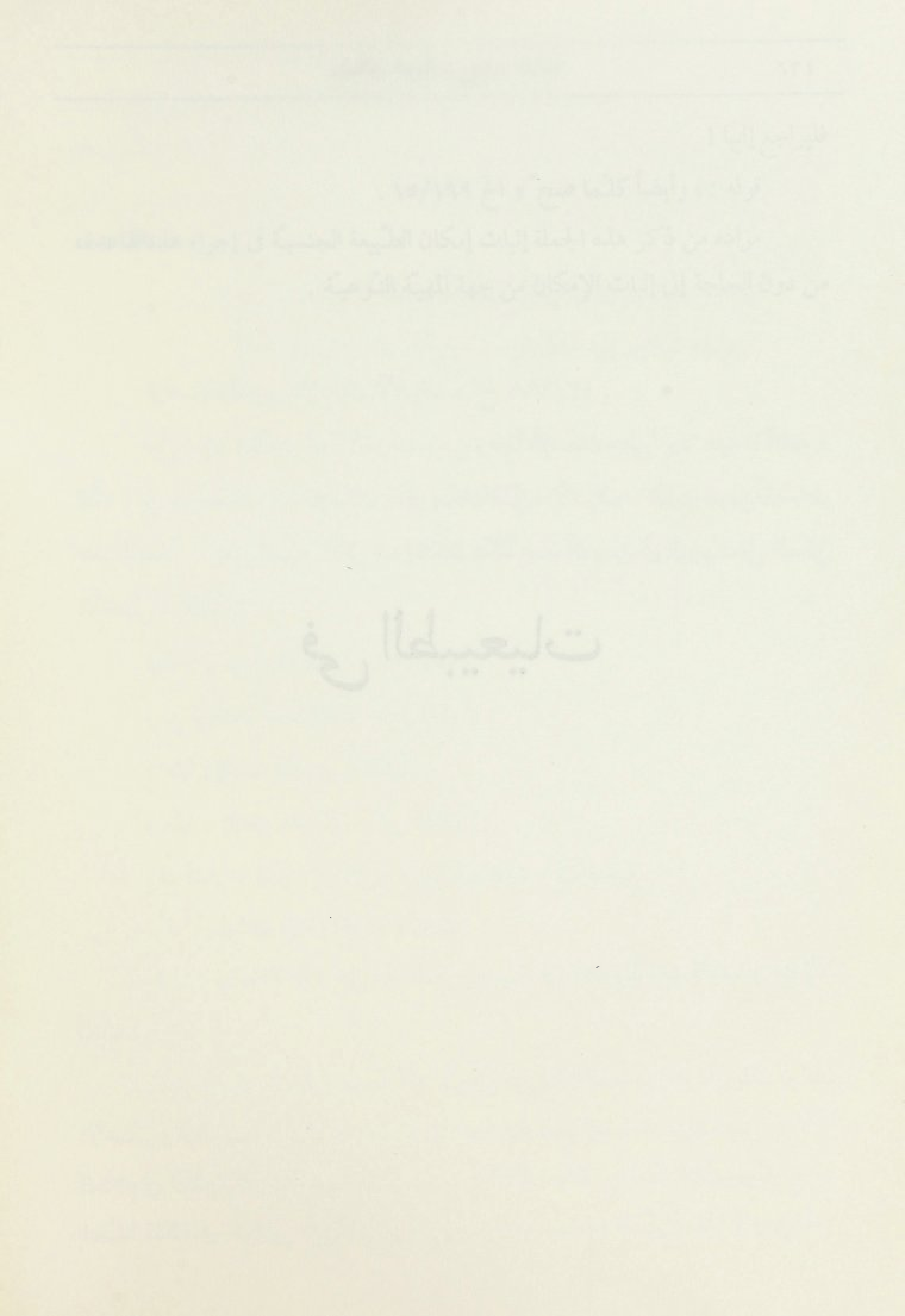
وقيل : يمكن أن تقرّر بوجه آخر لايبتنى على تلك القاعدة، وهو بأن يقال لو كان الأخسّ والأشرف معاً فى الرّتبة الصّدوريّة ، لزم ارتفاع الخساسة عن الأخسّ . لأنّ الكلام فى الأشرفيّة و الأخسيّة الذّاتيّة ، و هما لاتجتمعان مع المعيّة الصّدوريّة . و قد فصّلنا ذلك فى الحواشى على الأسفار ، و بيّنا وجه الصّحة و السّقم فى هذا ؛ ومن شاء،

فليراجع إليها !

قوله : « **وأيضاً كلـّما صحّ** » الخ ١٥/١٩٩ .

مراده من ذكر هذه الجملة إثبات إمكان الطّبيعة الجنسيّة فى إجراء هذهالقاعدة، من دون الحاجة إلى إثبات الإمكان من جهة المهيّة النّوعيّة .

فى الطبيعيات



ظهر أمره إليها .

قوله : (وأيضاً كلّما صحّ ... إلخ ٩٨/٩٨١) .

مراده من ذكر هذه الجملة إثبات إمكان الطّبيعة الجنسيّة في أجزاء [illegible]

من غير الحاجة إلى إثبات الإمكان من جهة الهيئة التركيبيّة .

فى حقيقة الجسم الطبيعىّ

قوله : « إعلم إنّ موضوع كلّ علم » الخ ٢/٢٠٠ .

أقول : هذا عل مذاق أهل النّظر[١] . و أمّا أرباب الذّوق ، فقد ذكرنا فى مفتتح الكتاب أنّ موضوع كلّ علم عندهم ما يبحث فيه . عن ذاته وحقيقته و أحواله الذّاتيّة ، و نعوته الوجوديّة . وقد ذكرنا سابقاً دليلهم ، و بيّنا وجه الصّحة و السّقم فى الأقوال . فعلى ما ذهب إليه أرباب المكاشفة لا ضير فى البحث عن هليّة الموضوع و مائيّته فى العلم أصلاً .

قوله : « أو مُبَيَّناً » الخ ٣/٢٠٠ .

أى ، إن لم يكن بيّنة الهليّة والمهيّة .

قوله : « وعلل قوامه » الخ ٥/٢٠٠ ـ ٦ .

إن قلت : هذا على أصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ممّا لا غبار عليه ، و أمّا على أصالة الوجود و اعتباريّة . المهيّة ، فيصح البحث عن مائيّة الموضوع فى العلم ، لأنّها من عوارض وجوده ، كما أشار إليه بعض العارفين بقوله : من وتوعارض ذات وجوديم .

قلت : موضوع العلم ليس وجود موضوعه من حيث هو هو ، حتّى[١] يكون البحث عن ماهيّته بحثاً عن عوارضه ، بل الموضوع المهيّة الموجودة ، أو المركّب من المهيّة والوجود بالتّركيب الاتّحادىّ . أى ، الموجود المعيّن : مثل الجسم من حيث هو واقع فى التّغيّر ، و نحو ذلك فى غيره .

و على تقدير كون الموضوع نفس وجود الموضوع ، فليست المهيّة من العوارض

المقصودة بالبحث عنها فى العلوم . بل المراد منها[1] ما ينتزع عن رتبة[2] خارجة عن ذات الموضوع وحقيقته : أى خاصّة الشّئ فى قبال جنسه و فصله ونوعه ، لأنّ المهيّة ليست بعارضة بهذا المعنى[1] لحقيقة الوجود ،كما لايخفى . نعم ،على ما اختاره صدرالمتألّهين وغيره من جعلها ، من العوارض لحقيقة الوجود طبقاً لأرباب الذّوق ، يمكن البحث عن مطلق المهيّة من أجل كونها من الأمورالعامّة . والبحث عن الماهيّات الخاصّة فى مبحث الجواهر والأعراض ، من أجل كونها من عوارضها ونعوتها . و لكنّ البحث عن ماهيّةالموضوع ، فالأليق بها البحث عنها فى مبادى العلم ، لامباحثه ، حتّى[1] لايلزم الخلط والالتباس ،كما أشرنا إليه ، فتأمّل !

و ليس المراد منها أيضاً مطلق مايطلق عليه العارض ، ولو باصطلاح اهل المكاشفة و أرباب الذّوق ، أى مطلق التّعيّن والأحوال والتّطور .

قوله : « **لزم توقّف الشّئ على نفسه** » الخ ۹/۲۰۰ .

أى ، على مذاق أهل النّظر ، و ما يلزم على هذاالتّقدير أوّلاً و بالذّات هوالدّور. إلّا أنّ الدّور لمّا كان مستلزماً له ، ولازم اللّازم ، لازمٌ جعله لازماً لذلك .

قوله : « **حيث أنّه علم ما قبل الطّبيعة** » الخ ۱۲/۲۰۰ .

أقول : إنّ للفلسفة الأولى[1] والعلم الإلهىّ ألقاباً كثيرة و أسامى عديدة .

منها علم ما قبل الطّبيعة ، نظراً إلى[1] تقدّم موضوعها ذاتاً و تحقّقاً على الطّبيعة ، وما يقارنها .

و منها علم ما بعدالطّبيعة نظراً إلى تأخّره ، من جهة وجوده الرّابطىّ إليناعنها.

و منها ، العلم الأعلى[1] نظراً إلى[1] علوّموضوعه على موضوعات سايرالعلوم ـ والإطلاق الأكثرىّ ما ذكره ، قدّه .

۱ـ أى « من العوارض » .

۲ـ قد ذكرنا تقسيم الفلسفة بنحو كلى وكذا تقسيم العلم الطبيعى الى أقسام ثمانيةفى مفتتح الكتاب فراجع . منه ره .

قوله : « ولا سيّما » الخ ٩/٢٠١ .

إن قلت : على أصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ، المتعيّن جعل المسألة « الجسم موجود» ، لأنّ الوجود أمر اعتبارىّ على هذا المذاق فلايمكن أن يجعل[1] موضوعاً للمسألة.

قلت : فوق بين الموجود والوجود عند القائلين باعتباريّة الوجود . فانّ الموجود عندهم عبارة عن المهية الموجودة فى غير الواجب تعالى ، فلاضير فى جعله موضوعاً للمسألة

قوله : « والحقّ أنّها من الطّبيعىّ » الخ ٢٠١/١١-١٢ .

لأنّ البحث فيها عن ما هو من عوارض الجسم ، و هو قبوله للانقسامات الغير المتناهيّة . وقيل : إنّها من مسائل العلم الإلهىّ نظراً إلى أنّ البحث فيها عن مبادى الجسم الطّبيعىّ ، مثل مبحث التّركّب عن الهيولى و الصّورة . والحقّ أنّ عنوان المسألة فى كلامهم ، لوكان : «أنّ الجسم هل هو قابل للانقسامات الغير المتناهية أو المتناهية ، أوليس بقابل لها أصلاً ؟ » كان من مسائل العلم الطّبيعىّ ، و إن كان : أنّ حقيقة الجسم هل هى مركّبة من المادّة والصّورة ، أو من الاجزاء ، الّتى لا تتجزّى ، كان من مسائل العلم الالهىّ و من المبادى بالنّسبة إلى العلم الطّبيعىّ ، فتدبّر !

قوله : « لكن ليست المسألة » الخ ١٢/٢٠١ .

إن قلت : يمكن اختيار كِلا الشّقّين المذكورَين فى كلامه : أمّا الأوّل فلأنّ السّلب و إن لم يقتض وجود الموضوع ، من حيث هو سلب ، إلّا أنّه لاينافى وجود الموضوع أيضاً . و بعبارة أخرى السّلب كما يمكن أن يصدق مع عدم الموضوع ، كذلك يمكن أن يصدق مع وجود الموضوع . و هيهنا الموضوع : الجسم الموجود ليس بمركّب من كذا ، لا الجسم مطلقاً . و بوجه آخر المسألة نفى التّركّب عن الموجود ، الّذى من شأنه الاتّصاف بالتّركيب والبساطة مطلقاً ، ولو لم يكن من شأنه الاتّصاف بالتّركّب من الأجزاء الّتى لاتتجزّى . و أمّا الشّقّ الثّانى ، فلأنّ المراد من شأنيّة الاتّصاف عدم امتناعه بالنّظر إلى ذات الموضوع ، من حيث هو ، لا بالنّظر إلى أمر خارج عنه . وامتناع التّركّب هنا

١- أى « أن يجعل الموجود ... » .

إنّما هو بالنّظر إلى[1] امتناع الجزء ، الّذى لايتجزّى[1] ، لا بالنّظر إلى[1] طبيعة الجسم . مع أنّ هذا منقوض بالصّفات السّلبيّة للواجب ، تعالى[1] ، فإنّها تكون فى الواجب ، تعالى[1] ، بمعنى السّلب المطلق ، لابمعنى العدم والملكة . مع أنّها ممّا يبحث عنها فى العلم الالهىّ .

قلت: مراده ، قدّه ، أنّه بمعنى السّلب المطلق ليس من العوارض الذّاتيّة للوجود المطلق ، لعروضه للعدم المطلق أيضاً . و بمعنى العدم والملكة ليس ممّا يتّصف به الجسم . و النّقض بالصّفات السّلبيّة للواجب غير وارد ، لأنّ مرجع الصّفات السّلبيّة فيه ، تعالى ، إلى سلب الإمكان الرّاجع إلى وجوب الوجود ، فتدبّر!

قوله : « **لأنّ هذا فى قوّة ذاك** » الخ ١٧/٢٠١ .

أى ، قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهيّة فى قوّة عدم تركّبه من الأجزاء الّتى لاتتجزّى[1] أى: لازم قبوله للانقسامات الغير المتناهية عدم تركّبه منها[1] . لأنّ المراد من القبول الشّأنيّة ، الغير المجامعة مع فعليّة جميع الانقسامات. فلايقال: إنّ قبول الانقسامات بالمعنى[1] الأعمّ يجتمع مع فعليّة جميع الانقسامات ، الّتى هى مختار النّظّام و مذهبه ، وهى غير ملازمة مع عدم تركّب الجسم من الأجزاء الّتى لاتتجزّى ، بل مستلزمة لتركّبه منها ، كما قرّر فى محلّه و يشير إليه المصنّف ، قدّه ، أيضاً .

و أمّا عكس ذلك ، أى استلزام عدم التّركّب منها لقبول الانقسامات الغير المتناهية ، فهو بظاهره غير مسلّم . لأنّ عدم التّركّب من الأجزاء المذكورة غير ملازم لمذهب الحكماء . بل يجتمع مع مذهب الشّهرستانىّ ، بل مع مذهب ذيمقراطيس أيضاً . ولكنّ لمّا كان لازم مذهب الشّهرستانىّ ثبوت التّركّب من الأجزاء الّتى لا تتجزّى ، كما سنشير إليه ، و مذهب ذيمقراطيس أيضاً قريب المأخذ مع ما ذهب إليه المتكلّمون ، فلذلك يمكن أن يقال بثبوت الملازمة من الطّرفين ، كمالايخفى[1] .

قوله : « **ولم يقولوا يوجد** » الخ ١/٢٠٢ .

أى : لَمْ يقولوا يوجد فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم . وليس المراد أنّه لم يقولوا يمكن أن يوجد فيه أىّ أبعاد ثلثة متقاطعة ، لأنّه يلزم منه إخراج الكرة ، سيّما

١ـ أى : « من الاجزاء » .

الكرات الفلكيّة من التّعريف ، كما لايخفى[١] .

قوله : « **فى ثخن الجسم** الخ » **٢٠٢/٤-٥** .

أى ، عمقه و حشوه بين سطحيه . والمراد من كونها متقاطعة تقاطعها على زوايا قوائم ، كما صرّح به قبلاً .

قوله : « **لأنّا نقول فعلى هذا يكفى** » الخ **٢٠٢/٧** .

أى ، فعلى تقدير الاكتفاء بإخراج مثل ذلك عن التّعريف : بالجوهر الّذى هو جنسه ، يكفى أن يؤخذ فيه « بعد مّا » و يقال : جوهر يمكن أن يفرض فيه بعدٌ مّا . و ذلك ، لأنّ التّقييد بالخطوط والأبعاد الثّلثة ، إنّما كان لإخراج السّطح و الجسم التّعليمىّ . و إذاالتزمنا بإخراجها من قيد الجوهر ، فلاحاجة إلى زيادة هذا القيد أصلاً . بل يكفى ذكر بعد مّا لتحقيق مهيّة الجسم ، ولإخراج سايرالمهيّات الجوهريّة .

قال المصنّف قدّه فى الحاشية . « و أيضاً لم يتعارف » الخ .

إن قلت : أوّلاً مراد المورد أنّه لاحاجة إلى إخراجه ، من جهة أنّه غير داخل فى المدخل ، الّذى هوالجنس ، حتّى يحتاج إلى الإخراج . لا أنّه يحتاج إليه ، ومخرجه هوالجنس .

و ثانياً ، قد تقرّر فى مقارّه : أنّه إذاكانت النّسبة بين الجنس و الفصل العموم والخصوص من وجه ، لاضير فى الإخراج بالجنس ، و هنا كذلك لأنّ الجوهر يصدق على الجسم والجواهر المجرّدة . و ما يمكن فرض الأبعاد فيه يصدق على الجسم التّعليمىّ ، والجوهر الجسمىّ .

قلت : لمّا عبّر المورد بأنّه يخرج مثلها عن التّعريف ، فكان الظّاهر من عبارته ما فهمه المصنّف ، ولذلك قال : «وأيضاً» الخ . و أمّا كون النّسبة بينهما العموم و الخصوص من وجه ، فيمكن منعه . لأنّ المعتبر فى الجسم التّعليمىّ ليس إمكان فرض الأبعاد المذكورة فى حدّ ذاته ، بل قبول القسمة الفعليّة ، و وجود الأبعاد الحدّيّة[١] ،

١- أى : « الطرفية » .

لا الجوهريّة الثّخنيّة كما أشار إليه صدر المتألّهين ، قدّه ، فتأمّل !

ثمّ اعلم : إنّ التّعبير بالخطوط من باب الاكتفاء باقلّ ما يلزم فی تحقّق مهيّة الجسم ، و إلّا ، فقبول مطلق الأبعاد و إمكانه على سبيل الفرض والتّقدير ، سواء كانت الأبعاد الخطيّة أو السّطحيّة و نحوها متحقّق فی الأجسام . و ليس الإمكان و القابليّة مقصوراً على الأبعاد الخطيّة . فالتّعبير بالأبعاد ، كما وقع فی تعريف القوم أولىٰ من التّعبير بالخطوط ، كما لايخفىٰ ، فتدبّر!

قوله : « **لاالشّكل** » الخ ٨/٢٠٢ .

أی ، لعلّه أرادالشّكل بسطحی المكعّب ، لكن لاالشّكل بمعنى « هيئة إحاطة » الخ ؛ كما هومصطلح الحكماء . لأنّه من مقولة الكيف ، غير قابل للقسمة والامتداد بالذّات فلا يصدق عليه التّعريف أصلاً ، حتّىٰ يقال : إنّه لو كان المراد من الأبعاد الأبعاد الطّرفيّة يصدق التّعريف الخ .

بل أراد منها الشّكل باصطلاح المهندسين ، أی المقدار المحدود . لأنّه من حيث هو كذلك مهيّة واحدة ، لها وجود على حدة ، فيصحّ على مذاقه ، أی مذاق صدر المتألّهين ، عدّه قسماً على حدة ، محتاجاً إلى إخراجه عن التّعريف . و أمّا لو حمل على السّطحين ، لا من حيث هما كذلك ، بل من حيث أخذهما بما هما إثنان ، لم يكن محتاجاً إلى إخراجه عن التّعريف ، على مذاقه ، أصلاً ، إلّا أن يكون مراده التّكلّم على مذاق القوم ، وهو غير لايق بمثله .

و لكن يمكن أن يقال إنّ مراده ، قدّه ، المشكّل لاالشّكل ، لكن لا بما هو مأخوذ من السّطحين ، و مركّب منهما إعتباراً ، بل بما هما متلاقيان على خطّ واحدٍ من سطوح المكعّب . فإنّهما بهذا اللّحاظ قابلان لفرض الأبعاد ، و فی حكم موجود واحد له مهيّة واحدة ، كمالايخفىٰ . و إلّافالشّكل صادق على المكعّب لا على السّطحين ، فتأمّل !

قوله : « **لانّ السّطحين ليسا** » الخ ٩/٢٠٢ .

أقول : أی ، ليس تركيبهما حقيقيّاً بحيث يعدّا سطحاً واحداً ، مع أنّه المعتبر فی

التّقسيمات، سيّما على ما هو المختار عند المعلّم الثّاني، وصدر المتألّهين، و غيرهما من المحقّقين: من مساوقة الوجود مع الوحدة والتّشخّص، و اتّحاده معهما. فإن جعلنا القسم الدّاخل فى التّعريف والمقْسَم السّطحَين بماهما سطحان، لم يدخلا فى تعريف الجسم الطّبيعىّ، بما ذكر، لاعتبار الوحدة فى المدخَل و المخرَج (بالفتح) ـ ومجموع السّطحَين ليس بواحد ـ بل هما أمران وشيئان، لا أمر واحد و شىء فارد. إلّا أنّه يجب حمل الشّكل على كلّ تقدير على ما هو المصطلح عند المهندسين، ولكنّ مع ارادة المقدار المحدود، أى يراد بما ذكره صدر المتألّهين: السّطحان لا بماهما سطحان، بل بماهما مقدار محدود، فتدبّر!

قوله: «**أقول صريح عبارات المتأخّرين**» الخ ١١/٢٠٢.

إن قلت: لايمكن حمل عبارات المتأخّرين على المعنى الأعمّ، لأنّ قابليّة الخطّ للأبعاد الطّرفيّة بالذّات، لابالعرض.

قلت: بلى! ولكنّ المذكور فى كلامهم الأبعاد الثّلثة المتقاطعة على زوايا قوائم. والخطّ ليس بقابل للبعد العمقىّ فى الفرض المذكور بالذّات، كما أشار إليه فى المتن، وأوضحه فى الحاشية.

و لكن يرد عليه أنّ بيان المراد لايدفع الإيراد. وليس ممّا ذكر فى بيان مراد القوم فى التّعريف منه عين ولا أثر. و أمّا ما أفاده صدر المتألّهين، ففى كلماتهم تاويحات إليه، كما أشار اليه صاحب المحاكمات.

نعم فى العبارة المذكورة فى الحكمة العلائيّة: «جسم فى حدّ ذاته پيوسته است، كه اگر گسسته بودى قابل أبعاد نبودى» إيماءٌ و إشارة إليه. و لكنّه لايمكن الاكتفاء بأمثال تلك القرائن فى الحدود، مع أنّه لوكان مرادهم ذلك، لـما صرّح بعضهم بأنّ التّقييد بالخطوط الثّلثة المتقاطعة لإخراج السّطح والجسم التّعليمىّ، لما أشرنا إليه من الوجه.

مع أنّ عدم العمق للسّطح لايوجب عدم قبوله للابعاد الثّلثة فى الفرض المذكور بالذّات،

لعدم التّقييد فى كلامهم بكون البعد الثّالث بُعْداً عُمقياً ، حتّى[1] يقال بعدم قبوله له ، فتأمّل !

قوله : « فلا عمق للسّطح » الخ ١٢/٢٠٢ .

أقول : و ذلك ، لأنّهم ذكروا فى تعريف الخطّ : إنّه امتداد أو مقدار واحد ، له طول بلاعرض ، وفى تعريف السّطح : أنّه امتداد أو مقدار واحد ، له طول وعرض ، ولا عمقَ له ، و عرّفوا الجسم التّعليمىّ : بأنّه امتداد أو مقدار واحد ، له طول وعرض وعمق ، و ظهر ممّا ذكرنا أنّه لاعمق للسّطح ، و إلّا لكان جسماً تعليميّا ، لاسطحاً .

قوله : « لايمكن فرضها فيها » الخ ١٣/٢٠٢ .

أقول : الظّاهر أنّ العبارة لأمكن فرضها فيهما ، و إن أمكن تصحيح هذه العبارة بتقدير و تكلّف ، كما لايخفى[1] ، فتدبّر !

ثمّ ، إنّ ماقال من أنّ قبولهما لها مشروط بالوضع المخصوص الخ لاينافى ذلك ، لما أشرنا إليه : من أنّ قبولهما للأبعاد الطّرفيّة بالذّات ، ولو سلّمنا أنّ قبوله للبُعد الثّالث فى الوضع المفروض ، لكن بعد وجود الوضع المفروض يكون قبولهما لها بالذّات ، فتأمّل !

و أمّا ما أفاده فى الحاشية فى وجهه بقوله : « فلم يكن موجوداً واحداً » الخ . فهو ، مع أنّه ممّا لاحاجة إليه ـ لأنّهما على ما ظنّه ، قدّه ، ولو كانا موجوداً واحداً، ولكن لمّا لم يكن قبولهما لها بالذّات ، يكونان خارجين عن الحدّ ـ فجوابه ما أشرنا إليه ، من أنّهما بعد ما فرضا معروضَين للوضع المذكور يصيران موجوداً واحد ، كما فى كلّ مورد يصير المقدار معروضاً للهيئة الشّكليّة ، و إلّا لـما كان لحمل عبارة صدر المتألّهين على ما حملها عليه مورد أصلاً .

و أمّا قوله : « وعدم الاكتفاء » الخ قد عرفت أنّه مخالف لتصريح بعضهم ،

فتدبـّر !

قوله : « **ثمّ المراد** » الخ ١٦/٢٠٢ .

مطلب آخر لاربط له بردّ صاحب الأسفار .

قوله : « **و إنـّما لم يكتفوا بالفرض** » الخ ١٦/٢٠٢ .

بأن يقال جوهر يفرض فيه كذا .

قوله « **و إنـّما لم يكتفوا بالإمكان** » الخ ١٧/٢٠٢ .

أى : بأن يقال جوهر يمكن أن يكون له أبعاد كذا .

قوله : « **قيل** » الخ ١٧/٢٠٢ .

إنـّما عبـّر بالقول لعدم استقامته عنده . لأنّ المراد بالفرض على ما هوالمصرّح به فى كلامهم هوالتـّجويز العقلىّ ، لامطلق التـّقدير . فإذا ضمّ إليه الإمكان ، يصير المعنىٰ : جوهر يمكن أن يجوّز العقل فيه وقوع الأبعاد . و هذا ممـّا لا يصدق على الأفلاك ، بناءً على امتناع قبولها للخرق والالتيام . إذ لايمكن بناء عليه أن يجوّز العقل فيها قبول مايستلزم الخرق والالتيام ، الممتنعين فى حقـّها . ولو حمل الإمكان على الذّاتىّ ، الأعمّ من الوقوعىّ، فلايصدق على الأفلاك . وعلى فرض الصـّدق لاحاجة إلى زيادة قيدالفرض ، مع أنّ المصحـّح للفرض ، كما أشار إليه فى الحاشية ، هوالصـّورة الجسميـّة . والفلك باعتبار جسميـّته، من حيث هى ، لا باعتبار هيولاه ، قابل للخرق والالتيام ، و إن لم يقبلهما باعتبار الصـّورة النوعيـّة الفلكيـّة ، فتأمـّل !

وقوله : « **لكن لمـّا أريد بالإمكان** » الخ ٢/٢٠٣ .

فيه ما أشرنا إليه آنفاً ، من أنّ الفرض على ما أفاده هنا بمعنىٰ تجويز العقل، ولايمكن بالإمكان الوقوعىّ أن يجوز العقل وقوع الخرق والألتيام فى الأفلاك ، بناء على امتناعه ، إلّا أن يقال : إنّ المراد بإمكان الفرض إمكانه بحسب الصـّورة الجسميـّة ، أو هيولى

الفلك ، بناء على أنّ الامتناع من قبول الخرق و الالتيام و ساير الخواصّ العنصريّة ، مستند إلى الطّبيعة الخامسة الفلكيّة ، لاإلى هيولاها . لكنّ على هذا ، فالاكتفاء بالإمكان يخلو عن المحذور المذكور . نعم ، يمكن أن يتكلّف و يقال فرق بين امتناع المجرّد عن قبول ما ذكر، و بين امتناع الجسم الفلكيّ عنه . فإنّ المجرّد إذا تصوّر بما هو مجرّد، يحكم العقل بمجرّد تصوّره على امتناع اتّصافه بها . و هذا بخلاف الأفلاك، فإنّها مع قطع النّظر عن البرهان ، لايحكم بامتناعه . وهذا هوالمراد من إمكان فرض الأبعاد فيها ، أى مع قطع النّظر عن البرهان ، فتأمّل !

قوله : « **للاحتراز عن السّطح الجوهرىّ** » الخ ٢٠٣/٦-٧ .

أى ، التّقييد بالأبعاد الثّلثة للاحتراز عنه ، لأنّه يقبل بُعْدَين ، لاالأبعاد الثّلثة على الوجه المذكور .

قوله : « **عند أهله** » الخ ٢٠٣/٦ .

أى ، عندالقائلين بهذا القول ، و هو منسوب إلى بعض المتكلّمين ، لكن الفرق بين هذا القول ، و الاحتمالات السّتة ـ الّتى سيذكرها المصنّف ، قدّه ، فى حقيقة الجسم الطّبيعىّ ، و يقول : إنّها بمجرّد الاحتمال وصرف التّوهم والخيال ، ولم يذهب إليها أحد من أرباب اللّبّ واللّباب ـ ، هوأنّ مرجع هذاالقول إلى القول بالجزء الّذى لايتجزّىٰ ، و عدم اتّصال الجسم ، بخلاف الاحتمالات المزبورة . لأنّ القائل بالسّطح الجوهرىّ على مانُقِل يذهب إلىٰ تركّب الخطّ من النّقاط الجوهريّة ، الغير المتجزيّة مطلقاً و تركّب السّطح من هذه الخطوط الجوهريّة . فالجسم المركّب من السّطح المزبور مركّب فى الحقيقة من الأجزاء الّتى لا تتجزّىٰ ، غير متّصلة . و فى الاحتمالات الّتى سيذكرها المصنّف ، قدّه ، الخطّ والسّطح متّصل فى حدّ ذاته، ليس بمركّب من النّقاط الجوهريّة،

كما نشير إليه .

قوله : « لانّه كالجسم التّعليمىّ » الخ ٢٠٣/٧ .

فيه أنّه مخالف لما أفاده فى الحاشية السّابقة ، كما نقلناه عنه و أشرنا إليه ، فتدبّر !

فِى حَقِيقَةِ الجِسْمِ الطَّبيعىِّ

قوله : « **وعند ذلك لايبقى الاتّصال** » الخ ١٢/٢٠٣ .

يمكن أن يقال : إنّ فى هذا الفرض ، و إن لم يبق اتّصال جميع الأجزاء ، ولكن اتّصال البعض باقٍ . و ذلك يكفى فى جريان النّزاع ، و إجراء البراهين ، كما يدلّ عليه ما أفاده الشّيخ فى الإشارات بقوله : « ولم يعلموا أنّ كلّ كثرة سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية ، فإنّ الواحد والمتناهى موجود ان فيها » الخ ، فتأمّل !

قوله : « **وهذه ستة احتمالات** » الخ ٧/٢٠٤ .

أقول : ما نقل عن بعض المتكلّمين من ذهابه إلى تألّف الأجسام من السّطوح ، وهى من الخطوط ، وهى من النّقاط ، خارج عن هذه الاحتمالات . لأنّ مرجع هذا القول إلى الجزء الّذى لا يتجزّى ، والسّطح الجوهرىّ ، الغير المتّصل ، بل المتألّف من الأجزاء والجواهر الفردة ، فتبصّر !

قوله : « **يطلق على معانٍ** » الخ ٢٠٤/٨-٩ .

وقد ذكر له معانٍ أخرى[1]: مرجعها إلى المعانى المذكورة .

قوله : « **والمراد هنا** » الخ ١١/٢٠٤ .

أقول : و ذلك ، لأنّه بالمعنى الثّانى والثّالث لايشمل النّقطة والجواهر الفردة.

قوله : « **ولا وهماً** » الخ ١٢/٢٠٤ .

أقول : قد يجعل التّقسيم الوهمىّ والفرضىّ قسماً واحداً ، كما أنّه قد يجعل ما باختلاف

العرضَين من القسمة الوهميّة .

قوله : « **لكن ليعلم** » الخ ٤/٢٠٥ .

أقول : بل القوّة الوهميّة ، الّتى هى من القوى العمّالة للنّفس بوجه ، ومن قواها العلّامة بوجه آخر ، عند بعض أبناء التّحقيق ، هى العقل المنزّل ، كما أنّ القوّة العقليّة عنده هى الوهم المُصعَد المرتقى إلى درجة إدراك الكلّيّات ، والاتّصال بديار المرسلات .

قوله : « **و ردّ عليه الفاضل الباغنوى** » الخ ١٦/٢٠٦ ،

أقول : مراد الفاضل أنّ حكم العقل على أقسام :

أحدها ، حكمه بنحو الاستيعاب الشّمولىّ ، بأنّ كلّ جزء من الأجزاء التّحليليّة للجسم قابل للانقسام إلى ما لانهاية له ، أو أنّه يتجزّى كذلك .

والثّانى ، أن يحكم بوجود تلك التّقسيمات فى الجسم بالفعل .

والثّالث ، أنّ يقسم بمعونة الوهم كلّ جزء إلى الأجزاء إلى مالايتناهى .

والأوّل غير متوقّف على ملاحظة الأقسام و التّقسيمات تفصيلاً . وذلك بخلاف الثّانى و الثّالث ، فإنّهما متوقّفان عليها . إلّا أنّ فى الثّانى لايحتاج العقل إلى أعمالٍ غير متناهية ، بخلافه فى الثّالث ، فإنّه محتاج إليها جزماً . والمراد من الفرض العقلىّ هنا هو أحد القسمَين الأخيرَين . وعليه ، فلابدّ من الذّهاب إلى ما ذهب إليه صاحب المحاكمات . و إلّا لزم اشتمال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية . و بعبارة أخرى فرق بين أن يحكم العقل بقابليّته التّقسيم أو بفعليّته ؛ و بين أن يقسم الشّىء فعلاً بنحو الكلّيّة إلى أقسام . و مورد الكلام فى المقام هو الأخير ، لا الأوّل و الثّانى . و على هذا ، فلا يرد عليه ما أورده المصنّف ، قدّه ، فتدبّر!

قوله : « **لأنّ تلك الاجزاء** » الخ ١١/٢٠٧ .

أقول : لوكان التّقسيم بنحو القسم الثّالث ممّا ذكرناه ، فيجب وجود الأجزاء

بوجودات مفصّلة .

قوله : « **كما إذا قيل** » الخ ١٢/٢٠٧ .

أي ، إنّ الكثرة فيها اعتباريّة صرفة .

قوله : « **وأمّا الحكماء فيقولون** » الخ ١٦/٢٠٧ .

قيل إنّ الفرق بما أفاده المحقّق الدّوّانى غير مُجْدٍ . لأنّ النّظّام يقول بتحقّق التّركيب ممّا إليه التّحليل ، و الحكماء يقولون بتحليل الجسم إلىٰ ما لايتناهى أيضاً ، و يجوّزون وجودها فى الفرض العقلىّ . و لمّا كان الفرض هنا ليس بمعنى مطلق التّقدير ، بل الفرض العقلىّ ، المطابق للواقع على ما صوّره المحقّق ، فهم أيضاً يجوّزون وجودها فعلاً ، و إلّا لكان الفرض صرف التّقدير الكاذب ، و الاختلاق الزّور الغير اللّاذب . و لازم هذا التّجويز و التّرخيص صحّة ما صوّره النّظّام ، و أن يكون التّركيب ، ممّا إليه التّحليل .

و أيضاً هذه الأجزاء المتناقصة الغير المتناهية : إمّا يجوز وجودها فعلاً ، أولايجوز ، بل يكون اللّاتناهى فيها بمعنى لايقف . فعلى الأوّل ، ثبت ماقاله صاحب المحاكمات . و على الثّانى ، فلا يلزم من فرض وقوعه مُحال . فإذا فرضنا وقوعه خارجاً ، ينتهى القسمة إلى الأجزاء الغير المتناهية المتساوية . إذ التّناقص وعدم التّساوى ، إنّما يكون على تقدير عدم تحقّق تلك الأجزاء بتمامها فعلاً ، مع أنّه على تقدير عدم تساويها لايضرّ بما هو المقصود ، من تحقّق الحجم الغير المتناهى من تركّبها . و إذا انتهت القسمة إلىٰ مالانهاية له ، فلو فرضنا تركّبها ثانياً . فإمّا أن يحصل من تركّبها حجم غير متناهٍ أم لا . فإن لم يحصل منها حجم غير متناه ، فإمّا أن يحصل من تركّبها حجم أم لا ، والثّانى ممتنع بداهة . و على الأوّل ثبت مذهب النّظّام . و إن حصل منها حجمٌ غير متناه ، فهو مع بطلانه ـ بالدّليل الّذى ذكر لابطال مذهب النّظّام . وبطلان عدم تناهى الأبعاد ـ مستلزم لصحّة مذهبه ، هذا خلف .

و جواب هذا مستفاد ممّا أفاده ، قدّه . حيث أنّ ما جوّزه العقلُ وجودَ تلكَ الأجزاء بالوجود القرآنىّ العقلىّ ، لابالوجود الفرقانىّ الخارجىّ . والمستلزم للمُحالات المذكورة وجودها بالنّحو الثّانى ، دون الأوّل ، فتدبّر !

قوله : « و نسب الى النّظّام » الخ ٤/٢٠٩ .

قد مرّ أنّ النّظّام قائل بجوهريّة الخطوط والسّطوح .

فِى إِثْبَاتِ الهَيُولىٰ

قوله : « **ولهم مسالكك** » الخ ١٦/٢٠٩ .

قد ذكر تمام تلكك المسالكك فى الكتب المبسوطة ، و مرجع بعضها إلى ما ذكر فى الكتاب ، و سنشير إليها فيما سيأتى إن‌شاءالله ، تعالىٰ .

قوله : « **لم نصرّح به** » الخ ٧/٢٠٩ .

أى ، بالقول الأحقّ ، وهوالتركّب من‌الهيولىٰ ، لا أنّه مذهب المشّائين،لأنّه لايعلم من دليله .

قوله : « **فصل مقسّم للكمّ** » الخ ١٧/٢٠٩-١/٢١٠ .

أى ، يقسّمه إلى المتّصل القارّ ، الّذى هو المقادير الثّلثة ، وغير القارّ الّذى هو الزّمان ، و إلى الكمّ المنفصل ، الّذى هوالعدد .

قوله : « **ويلزمه أن لايكون** » الخ ١/٢١٠ .

و ذلكك ، لأنّه لوكان ذا مفاصل ، لكان فى حكم الكمّ المنفصل فى عدم قبوله الانقسام إلى أجزاء ذات الحدود المشتركة ، بل ينقسم على المفاصل ،كما ذهب إليه‌القائلون بالجواهر الفردة ، ومن هنالـمّـاأثبت‌الحكماء اتّصال الأجسام ، وعدم تركّبهامن‌الأجزاء والجواهر الفردة ، فرّعوا عليه اتّصال المقادير .

قوله : « **فصل مقسّم للجوهر** » الخ ٤/٢١٠ .

أى ، يقسّمه إلى متّصل بذاته ، وهى الصّورة الجسميّة ، و إلى ماليس كذلكك ، وهوالهيولىٰ . وقيل : يقسّمه إلى الجوهر المجرّد والمادّى ، وفيه نظر !

قوله : « **وهذا فاسد** » الخ ١٠/٢١٠ .

إن قلت : هذه المفسدة إنّما تلزم على تقدير أن يكون الجسم التّعليميّ واسطة فى العروض ، لاواسطة فى الثّبوت .

قلت : جعل الجسم التّعليميّ واسطة فى الثّبوت ، دون العروض ، لا يدفع إيراد المصنّف ، قده . لأنّ المفروض أنّ اتّصاف الصّورة الجسميّة بالاتّصال من جهة استلزامها للجسم التّعليميّ ، و أنّه ليس هنا متّصلان بالذّات . فإذا جعلنا المتّصل بالذّات الجسم التّعليميّ يصير الصّورة الجسميّة متّصلة بالعرض . و تسميته الجسم التّعليميّ واسطة فى الثّبوت دون العروض لايصير سبباً لتحقّق المتّصلين بالذّات . و إذا لم يكن الجسم متّصلاً بالذّات ، فيجب أن يكون مع قطع النّظر عن الجسم التّعليميّ ، إمّا من المفارقات، وإمّا من الوضعيّات ، الغير المنقسمة ، كما أنّ كلّ ما يحتاج فى اتّصافه بوصف إلى الواسطة فى الثّبوت ، يكون مع قطع النّظر عنها غير متّصف بذاك الوصف ، ضرورة .

قوله : « **ولو لا اتّصال الجوهرىّ** » الخ ١/٢١١ .

و ذلك ، لأنّ الأعراض تابعة ، و كلّ ما بالعرض يجب أن ينتهى إلى ما بالذّات ، و أنّه ، لولا ما بالذّات لما تحقّق ما بالعرض ، كما هو ظاهر ، لايخفى .

قوله : « **قد ساوق اتّصال** » الخ ١٣/٢١١ .

أقول : الإشراقيّون خالفوا مع المشّائين فى هذه المقدّمات ، غير المقدّمة الأولى . فإنّ النّافين للتّركيب من الجواهر الفردة ، والأجزام الصّغار الصّلبة ، وبالجمله: القائلون باتّصال الجسم ، قائلون بعدم وجود تمام الأجزاء الفرضيّة فى الجسم بالفعل ، وأنّه متّصل واحد ، و إن خالفوا فيما ليس إنكاره مخالفاً لهذا ، أى فى مساوقة الوجود مع التّشخّص. و أمّا ساير المقدّمات ، فهم أنكروها ، ولم يعترفوا بها . و سنشير إلى ما ذكروها فى المقام ، بعد الفراغ من تقرير مذهب المشّائين ودليلهم .

قوله : « **واستعمال المساوقة** » الخ ٦/٢١٢ .

لمّا كان أكثر استعمالات المساوقة ، إنـّما يكون فيما إذا تخالف المتساوقان مفهوماً ، فكان هنا مظنـّة أن يتوهـّم أنـّهما متخالفان وجوداً ايضاً ، فدفع هذاالتـّوهم بقوله : « و استعمال » الخ ، فتأمـّل !

قوله : « **أن يكون له حصص** » الخ ١٥/٢١٢ .

أقول : و سرّ ذلك أنّ وحدتها وحدة ابهاميـّة ، فى عين كونها شخصيـّة . لوقوعها فى صفّ نعال الوجود ، و الإفاضة و تشابك وجودها بالعدم . و الفرق بين درجاتها ، و درجات الوجودات الطّوليـّة ، أنّ مقاماتها ودرجاتها تبع درجات الفعليـّات ، والصّور الحالـّة فيها . بخلاف درجات الفعليـّات والصّور ، فتدبـّر !

قوله : « **وتلخيصه على نمط الشّكل الثّانى** » الخ ١٢/٢١٣ .

أقول : يمكن إقامة الدّليل عليه من طريق عامـّة الأشكال . و عليك بإمعان النّظر ، حتـّىٰ يظهر لك صحـّة ما ادّعيناه .

وقوله « **الشّىء الواحد** » الخ ٣/٢١٤ .

إن قلت : هذه القاعدة إنـّما تجرى فى الواحد الحقيقىّ البسيط و ليست الصّورة الاتـّصاليـّة كذلك . لأنـّها مركـّبة من المهيـّة و الوجود و الإمكان و الوجوب الغيرىّ ، والجنس والفصل ، ونحوها من منافيات الوحدة والبساطة الصّرفة .

قلت : ما أشار إليه ، قدّه ، بقوله : « من جهة واحدة » يفى بدفع هذا الإشكال . لأنّ مطلق التّركـّب ليس بمصحـّح لقبول المتقابلات . و الجهات المصحـّحة له ، إنـّما تكفى فى قبولها ، لو كانت كلّ واحدة منها مستندة إلىٰ جهة غير ما تستند إليها الأخرىٰ ، وليس الأمر فى المقام كذلك .

فِى تَعْريفِ الهَيولىٰ

قوله « **فخرج النّفس** » الخ ۹/۲۱٤ .

إن قلت : الظّاهر أنـّها خرجت بقيد « ذا محض قوّة الصّور » ، لأنـّها فى مرتبة العقل بالهيولىٰ ، و إن كانت خالية عن كافّة العلوم الحصوليّة ، لكنّها حاضرة بذاتها ، شاهدة لها وقواها ، كما صرح به أعاظم الحكماء ؛ فهى ليست فى هذه المرتبة خالية عن كافّة الفعليّات ، حتّىٰ فعليّتها الذّاتيـّة المرسلة الوجوديـّة .

قلت : أمّا أوّلاً ، فهذا مبنىّ على كون النّفس جرمانيّة الحدوث و روحانيّة البقاء . وعليه ، فقبل أن تبلغ النّفس إلى مقام تعقّل الكلّيّات ، و يتحلّى جوهر ذاتها بالصّور القدسيّة ، لا تصير مجرّدة قائمة بذاتها بالفعل ، حتّىٰ تكون شاهدة لذاتها وقواها . و أمّا ثانياً ، فالمراد بالصّور العلوم الحصوليّة ، والنّفس فى هذه المرتبة خالية عن كافّتها . وبعبارة أخرىٰ ، المراد بالصّور على مذاق المشّائين الصّور الحالّة فى المحلّ ، المبائن معها وجوداً ، و علم النّفس بذاتها و قواها على تقدير حصوله فى تلك المرتبة ليس كذلك ، كما لا يخفىٰ !

قوله : « **فكانت بسيطة** » الخ ۱۱/۲۱٤ .

أى غير مركّبة من الهيولىٰ والصّورة ، ولا من الصّور المختلفة .

قوله : « **والظّلّ إن لم يكن نوراً** » الخ ۱٥/۲۱٤ .

التّشبيه بالظّلّ و النّور للإشارة إلى أنّ وجود الممكنات بمنزلة الهيولىٰ بالنّسبة

إلىٰ وجود الحقّ، تعالىٰ، ووجوده تعالىٰ صورة لها و فعليّة محصّلة إيّاها، بل هو صورة الصّور وفعليّة الفعليّات، كما قال بعض العرفاء:

ما عدمهائيم وهستيهانما تو وجود مطلق وهستىّ ما

وكذا التّنظير بالعلم، للإشارة إلى أنّه عين الوجود، و مراتبه كمراتبه.

فِى أَسامِى الْهَيولىٰ

قوله : « **فى أوائل السّماع الطّبيعىّ** » الخ ١١/٢١٦ .

المراد به هنا ما يرادف سمع الكيان ، أى أوّل ما يسمع فى العلم الطّبيعىّ من العوارض العامّة للجسم الطّبيعى .

قوله : « **أو لصور** » الخ ١١/٢١٦ .

أى، تسميتها بالهيولىٰ من جهة قبولها لمطلق الصّور، سواء كانت بالقياس إلى صورة، أو صُوَر ، وليست «القابليّة لكافّة الصّور » بمعتبرة فيها .

قوله : « **ومنه قولهم** » الخ ٥/٢١٧ .

فإنّ المراد بالحادث فيه أعمّ من النّفس والأجسام والأعراض . فالمادّة الواقعة فيه يجب أن تكون بالمعنى الأعمّ .

فِى إِبْطَالِ الْجُزْءِ الَّذى لايَتَجَزّى[1]

قوله فى الحاشية : « **هذا برهانىّ لا الزامىّ** » الخ ٢١٧ .

أمّا استلزامه للخرق فى الفلك ، فظاهر أنّه وجدانىّ ، بناءً على القول بالتّركّب .

و أمّا امتناع الخرق والالتيام فى الفلك ، فهو أيضاً مبنىّ على المقدّمات البرهانيّة .

قوله : « **إذا وضع** » الخ ٢/٢١٨-٣ .

و ذلك لاختلاف حجم أجزاء الإنسان وحركتها أيضاً .

قوله : « **لانّ غير الملاقى** » الخ ١٧/٢١٨ .

الملاقى الأوّل مضاف إليه والثّانى صفة .

قوله : « **وهذا مستلزم للطّفرة** » الخ ٥/٢١٩.

أى الطّفرة من حركة الخطّ بالنّحو المذكور .

قوله : « **عن شعور** » الخ ٦/٢٢١ .

أى شعور و إرادة .

قوله : « **و أنّه يمتنيع ... عليه** » الخ ١٥/٢٢١ .

بيان لخصوصيّة الذّات ، أى هذه الخصوصيّة الذّاتيّة كونه بذاته مبايناً عن العدم اللّاحق .

فِي إِثْبَاتِ تَناهِي الأَبْعادِ

قوله : « **هذا من اللّواحق** » الخ ٤/٢٢٢ .

أقول : و ذلك ، لأنّ مرجعه إلى البحث عن الهليّة المركّبة للجسم .

قوله : « **لكن ليس** » الخ ١٠/٢٢٢ .

إن قلت : إنّما لايلزم ذلك ، لو كان اللّاتناهي بمعنى لايقف . و أمّا لو كان اللّاتناهي بالفعل ، فوجود بعُدٍ مشتمل على الزّيادات ، الغير المتناهية بالفعل ظاهر .

قلت : ليس في البرهان المذكور على تقرير السّلف إشعار بوجود الزّيادات الغير المتناهية بالفعل ، ولا على كونها متزايدة ، لامتناقصة . ولكنّ الشّيخ ، قدّه ، أخذ في البرهان كِلْتا المقدّمتين .

قوله : « **وليفرض** » الخ ١٧/٢٢٢ .

أقول ثبوت المطلوب متوقّف على فرض الزّيادات ، لابنحو التّناقص ، سواء كان بنحو التّساوي أو التّزايد. ولكن لمّا كان التّساوي أقلّ ما يلزم ، وكان الثّبوت على تقدير التّزايد مع تحقّقه على تقدير التّساوي بطريق الأولويّة ، اقتصر عليه وسيشير إليه ، قدّه .

قوله : « **فلمّا كان كلّ زيادة توجد في بُعد** » الخ ١٦/٢٢٢ .

أي ، كلّ زيادة سواء كان بنحو الافتراق أو الاجتماع ، و بعبارة أخرى ، كلّ واحد من الزّيادات و مجموعها . فلايقال : إنّ حكم كلّ واحد لايجب سرايته على الكلّ المجموعيّ ، و إنّه لايلزم من وجود كلّ واحد من الزّيادات في بُعْدٍ ، وجودُ مجموعها و جميعها فيه . مع أنّه ، قدّه ، سينقل عن صاحب المحاكمات ما بظاهره يرفع الإشكال

بحذافيره من دون الاحتياج إلىٰ هذا التّفسير .

قوله : «**لا على التّناقص**» الخ ۵/۲۲۴ .

إن قلت : الّلازم فی تتميم البرهان حفظ النّسبة بين الكمّ المتّصل والمنفصل ، أی بين مقدار الزّيادات و عددها فیالتّناهی والّلاتناهی ، لافی كيفيّة الزّايد . وذلك ، لأنّ ملاك حصول البُعد الغير المتناهی وجود الزّيادات الغيرالمتناهية ، سواءكانت متزايدة أوغير متناقصة ، كما اعترف به المُحاكِم سابقاً ، فی حمل الّلاتناهی على الّلايقفیّ ، و فی هذا المقام أيضاً ، حيث قال : « ضرورة أنّ المقدار» إلى آخره .

قلت : إذا فرض تحقّق الزّيادات على التّناقص إلى ما لانهاية لها . وحصول جميعها بالفعل لايستلزم لا نهاية الخطّ المشتمل عليها ـكما أشار ، قدّه ، إليه فی المثال الّذی ذكره بقوله « لأنا إذا فرضنا » الخ ، والسّرّ فيهأنّه ينتهی أمر التّقسيم و الزّيادة فيه إلىٰمالاخطّ له فی الحجم ، و معلوم أنّ مالاخطّ له منه لا يصير زيادته ، ولو إلىٰ مالانهاية له ، سبباً لزيادة الحجم ـ فلذلك فرض الزّيادات علىالنّحو المذكور ، ليلزم وجود الخطّ الغير المتناهی بحسبالمقدار بينالخطّين ، فتأمّل!

قوله : « **وبه أجاب** » الخ ۵/۲۲۴ .

أی ، بحفظالنّسبة بين مقدارالزّيادات وعددها.فإنّ بهيدفع المنع و يخرجالجواب المذكور . لأنّه إذاكانت النّسبة محفوظة ، و فرض تحقّق عدد مشتمل على جميع الأعداد الغير المتناهية بالفعل ، فبالضّرورة يجب وجود بُعدٍ خطّیّ ، مشتمل على جميع الزّيادات الخطّيّة بالفعل ، و من غير أن يتوقّف الدّليل على إثبات اتّحاد حكمِ الكلّ الأفرادیّ والمجموعیّ ، حتّیٰ يرد عليه الإشكال المذكور . و بعبارة أخرىٰ ، يتّحد حكم الكلّيْن فی المقام مع حفظ النّسبة ، لا لاتّحاد حكمهما مطلقاً ، بل لخصوصيّة المقام و استلزام حفظ النّسبة المذكورة لذلك الاتّحاد ، فتدبّر !

فى أنّ الصُّورَةَ فى هذا العالَم الطَّبيعىِّ لاتنفكُّ عنِ الهيولىٰ

قوله : « **فى أنّ الصّورة فى هذا العالم** » الخ ٣/٢٢٦ .

التّقييد بهذا العالم ، للإشارة إلى جواز عرائها عنها فى عالم المثال المنفصل ، وحضرة الخيال المطلق ، الّذى قال به الإشراقيّون من الحكماء ، كما هو التّحقيق ، سيّما على الأصول الحقّة : من جواز الحركة الجوهريّة ، وأصالة الوجود ، و كونه رفيع الدّرجات ، ذا مراتب متفاوتة ، و درجات متفاضلة فى النّقص والكمال ، والشّدّة والضّعف ، ونحوها . و إن لم يقل بجواز العراء الطّائفة المشّائية ، من جهة إنكارهم هذه الأصول والقواعد .

قوله : « **لمّا فرغنا** » الخ ٣/٢٢٦ .

قد أشار إلى أنّ مسألة التّلازم مبتنية على مسألة تناهى الأبعاد ، وأنّه لأجل ذلك قدّمها عليها . فأشار فى المقام إلى وجوب الابتداء بمسألة إثبات التّلازم بعد مسألة تناهى الأبعاد ، وعدم جواز الفصل بينهما بمسألة أخرى[١] ، من مباحث العلم الطّبيعىّ : من جهة أنّ هذه المسألة و ما تقدّمها غير مسألة التّناهى بالنّسبة إلى العلم الطّبيعىّ من المبادى . وهى متقدّمة طبعاً على ساير المسائل ، الّتى تكون من مباحثه ومسائله . و لزوم مطابقة الوضع للطّبع يقتضى تقديمها على تلك المسائل . وتقديم مبحث التّناهى عليها كان[١] لمكان الضّرورة ، والضّرورات تتقدّر بقدرها .

قوله : « **والمراد بالجسم** » الخ ٨/٢٢٦.

لمّا أثبت سابقاً بالبرهان تركّب الجسم من المادّة والصّورة ، فكان هنا مظنّة سؤال ، و هو أن يقال : قولكم الجسم مُشكّل ، وكلّ مشكّل متناهٍ ، بمنزلة أن يقال : كلّ

١- أى : « كان تقديم مبحث التناهى » .

مركّب من المادّة و الصّورة كذا . فإذن أخذ فى موضوع الدّليل التّركّب من الهيولى[1] والصّورة ، و مع هذا كيف يتصوّرالتّفكيك ، حتّى[1] تكون النّتيجة إثبات عدم‌العراء.

فأجاب ، قدّه : « بأنّ المراد بالجسم ... »

قوله : « **والمراد بالجزء والكلّ** » الخ ٢/٢٢٧ .

دفع لسئوال مقدّر : بيانه ، أنّ مع تحقّق الجزء والكلّ كيف يمكن تساويهما فى المقدار ، لأنّه من قبيل الجمع بين المتنافيين فى‌الدّليل ؟

فأجاب : بأنّ المراد وجودهما فرضاً وتقديراً ، لاواقعاً و فى نفس الأمر ، حتّى[1] يستشكل بما ذكر .

قوله : « **والمطلوب** » الخ ٤/٢٢٧ .

هذا جواب آخر عن‌الإشكال ، و هو أنّ المقصود من هذا أنّه يلزم من وجود الجزئيّة‌والكلّيّة‌عدمهما ، ومايستلزم من فرض‌وجوده‌مُحال‌فهومُحال.فحينئذٍ لايصير الدّليل جامعاً بين‌المتنافيين . والدّليل على أنّ المراد ما ذكرناه هوأنّه على تقدير أن يكون فاعل « وُحِّدَ » الجسم ،كما جعل أحدالأحتمالين ، يكون المحذور اتّحاد الأجسام،فيجب أن يحمل قولنا والجزء استوى[1] مع كلّ ، على لزوم نفى‌الجزئيّة والكلّيّة ، و حتّى[1] يصير ذلك محذورا آخر . لأنّه لو حمل على ظاهره ، كان من لوازم اتّحاد الأجسام فى المقدار ولايصير محذوراً آخر . ومعلوم أنّ التّأسيس خير من‌التّأكيد .

فِی أَنَّ الهَیولیٰ لاتَتَعَرّیٰ عَنِ الصُّورَةِ

قوله : « **غُرَرٌ فی أنّ الهیولی لاتتجرّد** » الخ ١٥/٢٢٧.

إنّما لم یقیّد هذه المسألة بما قیّد به الّتی قبلها ، لأنّ الهیولیٰ لا یمکن أن تتجرّد عن الصّورة ، فی أیّة نشأة کانت ، بالاتّفاق ، مع اختصاص وجودها بهذا العالم الطّبیعیّ عندهم.

فِى الصُّورةِ النَّوْعيَّةِ

قوله : « **فعلى قول الاشراقيين و هوالحقّ** » الخ ٣/٢٣١ .

قيل : إنّ سبب هذه الاختلافات أنّها ظلال للنّسب الشّريفة الفاضلة ، الّتى للإنسان الكامل . لأنّه لمّا كان وجوده متحقّقاً بمظهريّة جميع الأسماء والصّفات،وجامعاً لجميع كمالات مظاهرها ، و هو بحسب الصّورة والظّهور الكيانى متأخّر عن المثل النّوريّة والعقول الكلّيّة ، فهو بوحدته جامع لجميع نسبها الشّريفة وكمالاتها الفاضلة . و هو مع ذلك متجلّ فى جميع الحضرات و العوالم ، لايخلو عنه موطن من المواطن . وله التّقدّم الدّهرىّ و السّرمدىّ ، و القدم الزّمانىّ باعتبار روحانيّته . و هو الواسطة الحقيقيّة ، والرّابطة الأصليّة بين جميع الموجودات ، و بين الحقّ ، تعالى ، و أسمائه وصفاته . فبسبب اختلاف نسبه الفاضلة اختلفت الموجودات والصّور الّتى هى ظلال تلك النّسب الشريفة الفاضلة .

قوله : « **أو لاختلاف مفاهيم الاسماء** » ٦/٢٣١ .

قيل : إنّ هذا ممّا يؤيّد ما ذهب إليه بعض العرفاء من استناد جميع الموجودات إلى أسمائه وصفاته ، جلّ شأنه وتقدّست أسمائه ، مع أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد. وقد مرّ سابقاً ما يتعلّق بذلك ، فتذكّر!

قوله : « **لأنّ الأنواع** » ١١/٢٣١ .

قيل : هذا ليس بمسلّم عند الجميع ، بل ذهب جمع إلى حدوثها .

قلت : نظره إلى المشّائين ، والقائل أيضاً ماشٍ على طريقتهم ، وهم قائلون بأجمعهم بذلك إلّا بعض من لا اعتداد بقوله .

فى الحَرَكَة

قوله : « **كما فى المحاكمات** » الخ ٧/٢٣٢ .

فإنّه ذهب إلى أنّ المأخوذ فى الموضوع حيثيّة استعداد الحركة والسّكون .

قوله : « **بل الكوكب على قول** » الخ ١٠/٢٣٧ .

أى، قول من قال لاساكن فى الفلكيّات ، و أنّ الكواكب أيضاً تدورعلى نفسها. وليس نظره ، قدّه ، إلىٰ قول من يقول بحركته فى الفلك كحركة الحيطان فى الماء . فإنّه مع بطلانه فى نفسه ليس قولاً بحركة الكوكب على مركزه .

فِى أَنَّ الـمُحَرِّكَ غَيْرُ الْمُتَحَرِّك

قوله : « **و أمّا الجسم ، كالبواقى** » ١١/٢٣٨ .

أى ، باقى الحركات من الكيفيّة والإينيّة والوضعيّة . وإنّما جعل الموضوع فى الكميّة الهيولى[1] و فى الباقى الجسم ، لأنّ الحركة فى المقدار مستلزمة لزوال الهيئة الإتّصاليّة للجسم ، الّتى هى مساوقة لوجوده . فلو جُعل الموضوع ،[1] فيها كباقى الحركات ، الجسمُ ، لم يتحقّق الموضوع للحركة ، بخلاف ما لو جعل الموضوع الهيولىٰ . فإنّها لا تزول بزوال المقدار[2] والصّور ، فتدبّر!

قوله : « **وأيضاً فاعل** » الخ ١٥/٢٣٨ .

والقبول هنا بمعنى الانفعال التّجدّدى ، وعدم اجتماعه مع الفعل اتّفاقىّ عندهم .

قوله : « **لزم ذلك** » الخ ١/٢٣٩ .

أى ، اتّحاد المفيد والمستفيد ، الملازم لأن يكون الشّىء الواحد واجداً وفاقداً من جهة واحدة .

١- أى : « فى الكمية » .

٢- « المقادير » ، خ ل .

فِى مَعْنَى الْحَرَكَةِ فى المَقُولَةِ

قوله : « **أقول : لو كان هذا القائل** » الخ ١٧/٢٣٩ .

إن قلت : ما قاله الأفلاطونيّون لايصحّح مذهب هذا القائل ، لأنّ على مشربهم يثبت بالتأويل الّذى أفاده ، قدّه ، للأعراض فردٌ إبداعىّ ، و فرد غير إبداعىّ . ولا يثبت كون ذاك الفرد الغير الإبداعىّ نفس التّجدد والحركة . بل تصحيحه[1] لايمكن إلّا بما أفاده صدرالمتألّهين ، قدّه . مع أنّ ما أفاده ، قدّه ، لايجرى فى قاطبة الأعراض ، مثل الحركة والزّمان . إذلايمكن تحقّقهما فى عالم الإبداع أصلاً .

قلت : مراده ، قدّه ، حمل كلام هذا القائل على ثبوت فردَين لطبايع الأعراض ، الّتى تقع فيها الحركة . و أمّا أنّ الفرد الغير الإبداعى نفس التّجدّد و « اللّاقرار » ، أىْ سيّال بالذّات ، فهو مبنىّ على انسحاب حكم التّجدّد و الدّثور الذّاتىّ على شراشر عالم الطّبيعة : جواهرها و أعراضها ، بناء على القول بالتّجدد الذّاتى والحركة الجوهريّة .

فمقصود هذا القائل من الفرد الغير السيّال ، بناءً على هذا الحمل : الفرد الإبداعىّ ، ومن السّيال : الفرد الغير الإبداعىّ ، الّذى هو بناءً على ما ذهب إليه صدرالمتألّهة نفس التّجدّد و « اللّاقرار » وجوداً . والتّعبير عنه بأنّه نفس الحركة ، إمّا مبنىّ على القول بهذا ، او على المبالغة فى تجدّده و دثوره ، حتّى كأنّه نفس الحركة . و ليس مراده جريان هذا القول فى جميع الأعراض ، بل الأعراض الّتى تقع فيها الحركة ، فلايرد عليه عدم جريانه فى الحركة والزّمان ونحوهما ، مع أنّ ثبوت كلّ شىء فى عالم الإبداع بحسبه ، وعدم تحقّقهما

١- أى : « تصحيح مذهب هذا القائل » .

فى هذا العالم بوجه يناسبه غير مسلّم . والفرق بين ما أفاده صدرالمتألّهين ، و ما أفاده ، قدّه ، أنّ ما أفاده صدر المتألّهين يصحّح ما أفادوه بالنّسبة إلى قاعدة مخروط فيض الوجود، والثّانى بالنّسبة إلى القاعدة والتُرْسْ[1] كليهما ؛ فتدبّر ! تعرف !

قوله : «**ولزم تركّب العرض**» الخ ۱۷/۲۴۰ .

إن قلت : ضمّ العرض إلى مثله لايوجب التّركيب الحقيقىّ . لأنّه كضمّ فرد من أفراد الأنواع الخارجيّة إلى مثله ، حيث أنّه لا يوجب التّركيب الحقيقىّ . فإنّه كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان ، والتّركيب المنفىّ فى الأعراض هو التّركيب الحقيقىّ ، لامثل هذا التّركيب .

قلت : لمّا كان وجود هذه الأفراد بنحو الحركة والاتّصال ، وهومساوق للوحدة الشّخصيّة الوجوديّة ، فعلى تقدير التّركيب يلزم التّركيب الحقيقىّ ، لاالاعتبارىّ .

قوله : «**بأنّ المقولة إذا لم تكن**» الخ ۵/۲۴۱ .

و ذلك ، لأنّ الوساطة فى موضوعيّة الموضوع فرع اتّصافه بما هومناط الموضوعيّة، حتّى يمكن أن يصير سبباً لاتّصافه به . لأنّ معطى الشّىء لايمكن أن يكون فاقداً له .

۱- أى : « رأس مخروط ذلك الفيض » منه ره .

فِی أَنَّ المَقولاتِ الَّتی تَقَعُ الْحَرَکَةُ فِیهَا ، کَمْ هِیَ؟

قوله : «ومُحالیّة القولین » الخ ۸/۲۴۳ .

أقول : قد أقام الشّیخ : قدّه ، فی الشّفاء ادلّة قطعیّة علی بطلان المذهبین . والحقّ أنّ بطلانهما قریب من الضّروریّ ، لایحتاج إلی إتعاب النّفس .

قوله : « وغیرذلک » الخ ۹/۲۴۴.

ممّا یبتنی علیه إثبات المثال الصّعودیّ والتّحوّل الملکوتیّ .

و منها ظهور الإنسان بالمظهریّة التّامّة الکاملة الإلهیّة بالنّسبة إلی جمیع الأسماء والصّفات ، و إثبات الحشر الجسمانیّ ، وما ورد فی الآثار النّبویّة والأدیان الإلهیّة ، ونحو ذلک من المسائل .

قوله : « إذکانت الأعراض » الخ ۹/۲۴۴-۱۰ .

تابعة للجواهر فی الوجود و خواصّه و آثاره وعوارضه و لوازمه ، من التّجدّد والقرار و نحوهما . لأنّ الجوهر بالنّسبة إلیها هوالفاعل « المابه » ، أی الواسطة فی مرور فیض الوجود من المبدء الفیّاض منه إلیها . وهی متّحدة فی الجعل معه ، سیّما إذا کانت لازمة له .

قوله : « لملائکة مقربیه » الخ ۱۴/۲۴۴.

أی ، العقول الکلّیّة الأمریّة .

قوله : « والثّانی قولنا و فی استحالة العلوم » الخ ۱۱/۲۴۵ .

أقول : تکمیل هذا البرهان و تتمیمه مبنیّ علی اتّحاد العاقل بالمعقول و الخیال بالمتخیّل والحسّ بالمحسوس ، بحیث یلزم من تبدّل أحدهما تبدّل الآخر ، فافهم، وتبصّر!

قوله : « **إذ الكلّيّات** » الخ ١٦/٢٤٥ .

أقول : مراده أنّ الكلّيّات ثابتة بذاتها . أى ، الثّبوت و القرار مقتضى ذاتها ، و أنّها لايمكن تبدّلها أصلاً .

و قيل مراده أنّ عدم التّغيّر لا يعرض على الكلّيّات بذاتها ، من حيث أنّها كلّيّات . ولكن يعرض لهاالتّبدّل بعرض محالهافى الكلّيّات الحالّة فى المحلّ لمجرّد الّذى يكون قابلاً للتّبدّل ، مثل النّفس النّاطقة و نحوها مثلاً ، أو بعرض تبدّل أفرادها . ومن هنا قيل : الطّبيعة تنعدم بانعدام جميع الأفراد ، فتأمّل .

فِى تَعيينِ مَوْضُوعِ هَذِهِ الْحَرَكَةِ وَدَفْعِ ما قالوا : مِنْ عَدَمِ بَقَاءِ الْمَوْضوعِ

قوله : « **صورة مّا** » الخ ١٤/٢٤٦ .

ليس مراده، قدّه ، من صورة مّا وكميّة مّا . الواحد بالعموم الإبهامىّ المفهومىّ ، بل الواحد بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة والسّريان الوجودىّ . لأنّ الحركة الجوهريّة والتّحولات الذّاتيّة فى القوس الصّعودىّ ، والسّير الكمالىّ إلى الله ، و ملكوته الأسنى ، إنّما تكون على سبيل اللّبس بعد اللّبس ، لا بطريق الخلع واللّبس . فالصّورة الواقعة فى صفّ نعال ذاك السّير هى ، بحسب أصل الحقيقة السّارية فى المراتب ، عين المرتبة الواقعة فى قُصوى مراتبه الرّفيعة ، و أعلى درجاته الشّامخة ، فهذه الحقيقة ، بوحدتها الحقّة الحقيقية الظّليّة ، محفوظة فى جميع المراتب والدّرجات ، باقية مع جميع الحالات والتّطورات ، و سارية فى تمام الحصص الوجوديّة ، و ظاهرة بكلّ المقامات و الشّؤونات الذّاتيّة ، لا يشذّ عن حيطة إحاطتها شىء ، ولا يخرج عن دائرة سلطانها ذرّة وفىء . و سيصرّح قدّه ، بما ذكرناه فى الحاشية الآتية .

قوله قدّه : « **أمّا الواحد بالعموم** » الخ ١١/٢٤٧ .

أقول : هذا الجواب وذاك التّعبير، كما أشار إليه فى الحاشية ، من باب إرخاء العنان، والمساعدة مع المشّائين ، فى حفظ أصولهم وقواعدهم . فإنّهم جعلوا صورة مّا بمعنى الواحد بالعموم المفهومىّ شريكة لعلّة الهيولى . و إلّا ، فقد عرفت أنّ الفاعل ، بمعنى ما به الوجود للهيولى ، إنّما هو الصّورة الواحدة ، بالوحدة السّعيّة الوجوديّة الإحاطيّة ، السّارية فى

جميع المراتب والدّرجات . وهى المراد بالصّورة الدّهريّة فى كلامهم ،كما ظنّه البعض.

ولو جعل المراد بها الصّورة الملكوتيّة المثّالية ، أو هذه الصّورة باعتباروجودها الدّهرىّ ، أى من جهة نسبتها إلى الحقّ ، تعالى[1] ، وجهات فاعليّته الدّهريّة ، أو من جهة أصلها الثّابتة فى علم الله ، أو الاسم الّذى هى مظهره ومثاله ،كما قال عزّ إسمه : « وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا »[1] ، فتحقّق الأصل المحفوظ ووجه الله الباقى ، بعد فناء كلّ شىء ، أظهر والجواب للخصم أقهر و أبهر.

قوله : « **لكنّه نوع بالنّسبة** » الخ ۱۴/۲۴۷ .

أقول : كون الهيولىٰ فوقاً بالنّسبة إلى الجسم ليس باعتبار الوجود والتّحقّق ، بل من جهة تركّب الجسم منها ومن الصّورة ، وكونها علّة تقوّم الجسم مفهوماً وقواماً ، وإن كان الجسم أتمّ و أكمل منها وجوداً ، فتدبّر !

قوله : « **وليس مرادنا بالمفارق** » الخ ۱۶/۲۴۸ .

أقول ما افاده ، قدّه : فى وجه ذلك فى الحاشية ممّا لايفى به أصلاً . حيث أنّ ثبوت الحركة الجوهريّة فى طبايع الأفلاك والفلكيّات لايقتضى أن لاتكون العلّة المبقية بالنّسبة إلى العنصريّات العقل الفعّال ، مع أنّ إسناد الإبقاء فى كلّ فلك إلىٰ عقله المشوّق ، من العقول الطّوليّة ، أولىٰ من إسناده إلى أرباب الأنواع ،كمالايخفىٰ . بل الوجه الوافى بما ذكر هو أنّ العقل الفعّال ، وساير العقول الطّوليّة ، إنّما يصل فيضها إلى مادونها بتوسّط العقول العرضيّة . لأنّ فيض العالى لايصل إلى الدّانى قبل الوصول إلى المراتب المتوسّطة. لأنّه مستلزم للطّفرة فى المراتب النّزوليّة ، الّتى دلّ الدّليل على امتناعها . فالحافظ المُبقى بإذن الله ، بالنّسبة إلى عالم الأجسام مطلقاً ، هو العقول العرضيّة ، المسمّاة بأرباب الأنواع ، ولكنّها تتصرّف فى الأفلاك بتوسّط نفوسها ، إلّا أنّ نفوسها[2] لمّا كانت متعلّقة

۱- البقرة (۲) ، ۱۴۸ .

۲- أى : « نفوس الافلاك » .

بالأبدان الفلكيّة، و كانت أبدانها سيّالة متحرّكة فهى[1] لمكان اتّحادها بها أيضاً متحرّكة سيّالة محتاجة إلى حافظ آخر يكون منزّهاً عن التبدّل والتّغيّر مصوناً عن الزّوال والتّجدّد مطلقاً وليس[2] إلا الحقّ، تعالى، و ما هو من صقعه. فتنوخ الرّواحل عند بابه. وينتهى الأمر بالآخرة إلى جنابه، و إليه يرجع الأمر كلّه.

قوله: «**فيما به البقاء**» الخ ٦/٢٤٨.

أقول: هذا أيضاً من باب إرخاء العنان، لو كان المراد «بـ«الواحد بالعموم» العموم الإبهامى، كما هو الظّاهر. لأنّ الصّورة السيّالة باقية فى مراتبها و درجاتها، بوجودها السّعىّ الجمعىّ، و محفوظة فى عين الحركة و التّجدد، كما مرّ بيانها مفصلاً. مع أنّ الأصل المحفوظ ليس منحصراً فى طرف الصّور الزّمانيّة، بل قد أثبتنا وجوده من طرف الصّورة والهيولى والحركة، ومن جهة العلل الطّوليّة والموجودات الدّهريّة والسّرمديّة.

قوله: «**غير مستقرّ**» الخ ٢/٢٤٩.

أقول: بل مستقرّ من جهة وجوده الدّهرىّ، وكونه عند مليك مقتدر. فإنّ تلك الحركات إنْباآتٌ إلهيّة عن حقايق الهيّة، و لكلّ نباء مستقر، فافهم و تدبّر!

قوله: «فى الحاشية: «**والحقّ أنّ هيولى الفلك والفلكى**» الخ ٢٤٩.

أقول: هذا ممّا لايلائم أصول المشّائين، وقد أشرنا إليه سابقاً، فتذكّر!

قوله: «**فائضة**» الخ ١٢/٢٤٩.

فيه إشارة إلى كون الإفاضة بنحو الوحدة والبساطة، و وجود الأصل المحفوظ من جهة المُفيض لأنّ الكلّ «يَعْمَلُ عَلَى شاكِلَتِهِ»[3]. و ليست لما بالقوّة مدخليّة فى إفادة الوجود أصلاً. فالمفيض هو الحقّ تعالى، ووجهه الثّابت الباقى، بعد فناء كلّ شىء،

١- أى: «نفوسها».

٢- أى: «ليس حافظ».

٣- الاسراء (١٧)، ٨٤.

فلايمكن عدم استقرار فيضه من كلّ وجه .

قوله : « **كون لآخر** » الخ ١٢/٢٤٩ .

أى ، بطريق اللّبس بعد اللّبس ، الخ .

قوله: « **حتّى لايكون** » الخ ١٣/٢٤٩ .

أى ، على تقدير تخلّل العدم .

قوله : « **بل يكون بينهما** » الخ ١٣/٢٤٩ .

إضراب عن قوله : « حتّى لايكون التّصرّم» .

قوله: «**نعم هو بالفرض** » الخ ١٤/٢٤٩ .

أى ، الحدّ المشترك .

قوله : « **لئلا يلزم** » ١٤/٢٤٩ .

الأوّل بالتّخفيف ، والثّانى بالتّشديد ، أو بالعكس . والمراد بالأوّل الأشياء الواقعة فى الآن ، و من الثّانى نفس الآن .

قوله : « **إلى أجزاء غير متناهية** » الخ ١٥/٢٤٩ .

أقول : من جهة اتّصال الحركة ، والأجسام ، والمقادير ، وقبول المتّصل انقسامات غير متناهية .

قوله : « **وترالجبال** » ٤/٢٥٠ .

يمكن أن يكون إشارة إلى حركة الأرض ، كما ذهب إليه علماء الإفرنج . أو يكون المراد بالجبال الأقطاب والأوتاد ، الّذين هم أوتاد عوالم الإمكان ، كما أنّ الجبال أوتاد الأرض . والمراد بحركتها سيرها إلى الله ، و ملكوتها الأسنى[1] . و علّة تخصيص الحركة بها ، مع أنّ جميع موجودات حضرة النّاسوت ، بل جميع عوالم الكون ، متحرّكة إلى الله، كون حركتها[1] بتبع حركتها ، وكونها محشورة إليه ، تعالى[1] ، بعرض حشرها . ولمّا كانت حركتها متضمّنة مستتبعة لحركة جميع المتحرّكات ، قال عزّمِنْ قائل: « وَهِىَ تَمُرُّ

١- أى : « حركة الموجودات » .

مرّ السّحاب »[١] . و جهة التّشبيه بالسّحاب كونها واسطة بين الحقّ والخلق ، كوساطة السّحاب بين الشّمس و الإبصار ، وصيرورة الحقّ ، تعالى ، مرئيّة من ورائها ، كما قيل :

كالشّمس يمنع اجتلائك وجهنا فاذا اكتسى برقيق غيم أمكنا .

و يمكن أن يكون المراد من السّحاب الأسماء و الصّفات ، من جهة وساطتها بين المرتبة الاحديّة و الواحديّة ، و يكون المراد من مرورها كونها « كلّ يوم فى شأن »[٢] ، باعتبار تجلّيها فى مظاهرها و رقائقها .

قوله : « **إنّه فى أوّل تكوّنه** » الخ ٩/٢٥٠ .

يمكن أن يكون المراد بأوّل التّكوّن كينونته العلميّة فى عالم الأعيان الثّابتة ، فيكون المراد من عدم كونه شيئاً مذكوراً ، عدم كونه شيئاً مذكوراً بالذّكر الوجودىّ ، أى ، عدم تقرّره بالتّقرّر الخارجىّ العينىّ ، أو يكون المراد به كونه فى مرتبة الهيولى ، أو الصّورة الجسميّة . و على هذا المعنى ، فالمراد من عدم كونه شيئاً مذكوراً عدم كونه بالفعل ، أى : كونه غير مذكور بالفعليّة والتّحصّل .

قوله : « **و فى المراتب التّالية** » الخ ١٠/٢٥٠ .

أشارة إلى قوله تعالى : « خُلق الإنسان هلوعا »[٣] ، وفى آية أخرى : « خُلِقَ الإنْسَانُ ضَعِيفاً »[٤] . والمراد من المرتبة التّالية بعثه إلى مقام النّباتيّة والحيوانيّة .

قوله : « **يملكك الشّرق** » الخ ١١/٢٥٠ .

أى : شرق عالم الأرواح والأسماء وغرب عالم الأجسام والأشباح .

قوله : « **ومع أنّه** » الخ ١١/٢٥٠ .

١- النمل (٢٧) ، ٨٨ .

٢- الرحمن (٥٥) ، ٢٩ : « كل يوم هو فى شأن» .

٣- المعارج (٧٠) ، ١٩ : « أن الانسان خلق هلوعاً » .

٤- النساء (٤) ، ٢٨ .

المراد من البيضاء النّفس ، ومن الحرّباء الهيكل المحسوس .

وقيل : المراد بالأوّل الحقّ ، أو الرّوح الأعظم . و من الثّانى الإنسان باعتبار ظلّيتّه للحقّ ، تعالى ، فتأمّل !

قوله : «**لعلّه يستأهل**» ١٢/٢٥٠ .

إشارة إلى ماقاله الرّئيس : «كاديوشكث أن تحلّ عبادته، بعدالله ، تعالى ».

فِي الزَّمَانِ

قوله : « **وهٰـيهنا إشكال** » **١٢/٢٥٢** .

أقول : اللّازم ممّا أجاب به عن هذا الإشكال فى الحاشية أن يكون الزّمان أيضاً موجوداً ، لا بذاته ، بل بوجود منشاء انتزاعه ، الّذى هو الآن السيّال . وهذا الجواب إنّما هو من قِبَلِ القوم ، و لأجل حفظ أصولهم ، و إلّا ، فالجواب التّحقيقىّ هو ما ذكره صدر المتألّهين ، قدّه .

قوله : « **وقال صاحب المباحث** » الخ **١٥/٢٥٢** .

أى ، الإمام الرّازىّ . والمراد من ذكر كلامه الاستشهاد به لإثبات أنّ القطعيّة لا وجود لها فى الخارج ، عندهم .

قوله : « **كما هو رأى جمهور الحكماء** » الخ **٦/٢٥٣** .

أقول : على رأى الشّيخ الاشراقىّ ، أيضاً لا يتكرّر الوسط . و القول بكونها متجدّدة بالذّات غير معروف ، مع أنّ الكبرى[1] ، على تقدير القائل به وصحّة مذهبه ، غير مسلّم .

فِى الْمَكَانِ

قوله : « **كلزوم حركة السّاكن** » الخ ٨/٢٥٤ .

أقول : أمّا الاوّل ، فكما فى الطّير الواقف فى الهواء المتموّج . و أمّا الثّانى ، فكما فى الجالس فى الصّندوق المتحرّك .

قوله : « **وعدم عموم المكان** » الخ ١٣/٢٥٤ .

لأنّه ، بناء على كون المكان هو السّطح ، يلزم أن لايكون فلك الأفلاك فى المكان. إذ ليس ورائه شيء ولايحيط به جسم ، أصلاً .

قوله : « **لاستواء نسبتها** » الخ ١٥/٢٥٤ .

الضّمير راجع إلى الثّلاثة : من الجسميّة المشتركة ، والهيولى ، والفاعل المفارق .

فى امتناعِ الخَلاءِ

قوله : « تقريره على مافى كتب المتأخـرّين » الخ ٥/٢٥٥ .

قيل عليه : إنّ الحركة ، بنفسها ، تستدعى زماناً ، و من جهة المعاوقة ، زماناً آخر . فالحركة الواقعة فى الثّلاثة تقتضى زماناً ، من جهة أصل الحركة ، و هو [1] مشترك بينها ومتساوٍ فيها . والواقعة فى الملائـيَن تقتضى زمانـَين : الزّمان المشترك ، و الّذى بازاء المعاوقة . ففى الفرض المذكور ، الحركة الواقعة فى الملاء الغليظ تقتضى زماناً بإزاء نفس الحركة ، ولنفرضه نصف ساعة ، و زماناً آخر بإزاء المعاوقة ، ولنفرضه عشر ساعات، كما فى المتن . والواقعة فى الملاء الرّقيق ، الّذى تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الملاء الغليظ، كنسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الغليظ ، تقتضى أيضاً زمانين : أحدهما بازاء المعاوقة ، وهو عـُشر الزّمان الّذى بازاء الملاء الغليظ ، أى : ساعة واحدة، والزّمان الآخر بازاء نفس الحركة . و أمّا الحركة فى الخلاء ، فلا تقتضى : إلّا الزّمان الّذى هو بإزاء نفس الحركة ، فلايلزم تساوى زمان الحركتين .

و أجاب عنه المحقـّق الطـّوسىّ و الحكيم القدّوسىّ ، بما حاصله : أنّ الحركة تتشخـّص بالسّرعة والبطوء ، و هما يتقوّمان بالزّمان وينتفيان بانتفائه . فالحركة بنفسها لاتقتضى زماناً ، بل باعتبار السّرعة والبطوء ، المقوّمـَين لوجودها ، وهما ينتفيان بالمعاوقة. فبانتفائهما ينتفى الزّمان الّذى بازاء نفس الحركة ، بل ، لودقـّق النّظر ، يلزم من الخلاء وقوع الحركة فى اللّازمان .

١ـ أى : « و أصل الحركة » .

فى الشّكل

قوله : «**لأنّ نوع القسر**» الخ **٣/٢٥٦**.

الضّمير فى قوله «وهو» راجع الى نوع القسر، أى : نوع القسر دائم. وهو بما هو نوع ليس موجوداً فى الخارج ، بل فى العقل ، و باعتبار أشخاصه لادوام له ، حتّى[١] يلزم القسر الدّائم.

و هذا الجواب ، إنّما ذكره من قبَلِ المشّائين ، النّافين للحركة الجوهريّة ، القائلين بأزليّة العالم الطّبيعىّ وكلّيّات العناصر، و أبديّتها . و لكن ، لواستند المعترض عليهم بالنّقرات ، الواقعة فى الأفلاك ، المخرجة لها عن الكرويّة الحسّيّة[١] ، لم يتمّ هذا الجواب . إذ لاتبدّل لأشخاص القواسر فيها ، مع منافاتها لقولهم لاقسر فى الفلكيّات.

والجواب التّحقيقىّ فى الأفلاك سيجيىء فى محلّه . و أمّا فى الأرض ، فبناء على الحركة الجوهريّة ، و تبدّل الأرض غير الأرض، فلادوام لنوع القسر فيها ، ولا لأشخاصه أصلاً ، حتّى[١] يستشكل بما ذكر.

و أمّا بناءً على قول المشّائين، الّذى ذكر آنفاً ، فيشكل هذا الجواب : بأنّ دوام نوع القسر مع زوال أشخاصه لايضرّ بجود الحقّ ، و رحمته الواسعة ، وحكمته ، وعدله المقتضى لإعطاء كلّ ذى حقّ حقّه ، لوكان دوام القسر فى نوع المقسورات ، لا فى أشخاصها ، كما فى وجود القواسر و دوامها نوعاً فى عالم الطّبيعة ، بالنسبة إلى نوع مّا فى هذا العالم ، لا بالنّسبة إلى شخص واحد . و فى الأرض نوع القسر ثابت باقٍ بالنّسبة إلى شخص الأرض ،

١- كذا زوال كروية النار و كونها اهليليجية على مذهب جمع مع كونها بسيطة ودوام هذا الشكل عندهم. منه ر.

لا بالنّسبة إلى النّوع .

فالجواب القاطع لعرق الشّبهة : إمّا بالتزام الحركة الجوهريّة و « تبدّل الأرض غيرالأرض »[١]، كما وردت بهالآيات القرانيّة،والآثارالنبويّة ، ودلّ عليهالبرهان الصّريح، والوجدان الصّحيح ، ووافقه العقل المضاعف .

و إمّا بالتزام زوال هذا القسرعن الأرض فىالأحقاب الكثيرة ، و عودكرويّتها الحقيقيّة بعد شهور وأعوام إلهيّة .

أو بالتزام عدم امتناع دوام مثل هذا القسر ، الّذى هو موافق للمصلحة المنظورة بحسب نظام الكلّ ، و إن لم يكن ملائماً لنظام الجزء .

أو بعدم كونه قسراً بعدِ[٢] حفظ الكرويّة الحقيقيّة ، و استناده إلى مقتضيات العلل الطّوليّة ، و أرباب الأنواع ،كما قيل : إنّ هذه التّضاريس صورة تفاوت الإشراقات ، الواردة على الأرض المثالىّ والعقلىّ ، من ساير الأرباب و الأنواع ، و صورة قهرها له ، المستلزمة لتفاوت جهاتها وحيثيّاتها، الّتى[٣] إذا ظهرت فى هذا العالم فىالأرض العنصرىّ، تظهر بإعداد الجبال والوهاد ، والأودية والشّطوط بصورة التّضاريس .

أو بالتزام كونها ابداعيّة ، لامكوّنة حادثة و أنّه لاقسرفىالإبداعيّات . وعليكَ بإمعان النّظر فى هذه الوجوه و تمييز الصّحيح من السّقيم .

١- ابرهيم (١٤) ، ٤٨ : « يوم تبدل الارض غيرالارض والسموات ... »

٢- « بعدم » ، خ ل .

٣- أى : « الصورة التى » .

فِى الجِهَةِ

قوله : « وهوالمحاذات » الخ ٩/٢٥٧ .

فما يلى رأس الإنسان فوق ، وما يلى قدمه تحت ، و ما يلى جنبه الأقوى[1] غالباً يمين، و ما يلى الأضعف غالباً يسار ، و ما يلى ظهره خلف ، و ما يلى بطنه أو وجهه قدام .

فِى حُدوثِ الأَجْسامِ

قوله : « **قديمة بهما** » الخ ٤/٢٥٨ .

أى : بالنّوع والشّخص .

قوله : « **وقد وجّه قولهم** » الخ ٦/٢٥٨ .

قد ذكر ، قدّه ، ما أفاده صدرالمتألّهين ، قدّه ، فى الحاشية . و يمكن أن يوجّه قولهم : بأنّ مرادهم من قِدَم العالم بأجزائه الكلّيّة قِدَم أصولها الّتى هى أرباب الأنواع ، و صورها المثالية ، أو العقول الطّوليّة عند المنكرين للعرضيّة ، وعالم المثال و[1] قدمها باعتبار وجودها القرآنىّ الجمعىّ فى علم الله ، و عالم قضائه وقدره . أو باعتبار قدم ظواهر الأسماء والصّفات ووجهها الإلهيّة ، الّتى « هُوَ مُوَلّيْها »[2] .

قوله : « **فلا يبعد أن يكون المراد بالماء** » الخ ٣/٢٥٩ .

أقول : فى هذا التّأويل لم يبيّن المراد بالجوهر ، الّذى صار بالذّوبان ماء ، إلّا أن يقال : إنّ المراد بالجوهر جوهر الفيض و الرّحمة الواسعة الرّحمانيّة ، و يكون المراد بذوبها : بسطها ، و سريانها فى المهيّات ، و صيرورتها ماءً : ظهورها بصورة الوجودات الخاصّة ، الّتى بها تحيى المهيّات والقوابل .

و يمكن أن يكون المراد به الفيض الأقدس ، و التّجلّى العلمىّ ، الّذى به تظهر الأعيان الثّابتة ، والمظاهر الأسمائيّة والصّفاتيّة ؛ و من الخلق : التّقدير ، كما ورد: « إنّ الله تعالىٰ خَلَقَ الخَلْقَ فى ظلمة ثُمَّ رَشّ عَلَيه مِنْ نوره » ، و من ذوبه و صيرورته ماء ، ظهوره بصورة الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانىّ الّذى به « كلّ شىء حىّ »[3] .

١- « او قدمها » ، خ ل .

٢- البقرة (٢) ، ١٤٨ .

٣- «وجعلنا من الماء كل شىء حى» ، الانبياء (٢١) ، ٣٠ .

و يمكن أن يكون المراد به العقل الأوّل ، و من ذوب أجزائه : تحقّق الجهات السّت فيه : من الوجود، والمهيّة ، والوجوب بالغير، والإمكان ، و تعقّل الذّات ، والمبدء الأوّل ، تعالى ، ومن صيرورته ماء : ظهوره بالوجود العقلىّ والنّفسىّ والمثالىّ : أى ، العقول العرضيّة ، و باقى العقول الطّوليّة ، والنّفوس الكلّيّة ، وعالم المثال ، من جهة أنّها أصول عالم التّجلّيات وصورة ماءالحيوة ، الّذى به «كلّ شَىْء حىّ»[1] . فمن جهاته[2] الشّريفة : عالم العقل ، والنّفس ، والمثال ، على طريق الأشرف فالأشرف ، أى: جهة الوجوب بالغير، وتعقّل المبدء ، والوجود . والمراد بارتفاع الدّخان منه : خلق الافلاك، من بعض جهاته الخسيسة ، من الإمكان ، وتعقّل وجه الذّات الأخسّ فالأخسّ ، أى صورها الجسميّة والنّوعيّة و موادّها ، و من الزّبد : المهيّة ، فإنّها زبد الوجود ، كما أشار إليه المحقّق الطّوسىّ وقال بعض العارفين : من وتوعارض ذات وجوديم ، و من الأرض : باقى أجزاء عالم الطّبيعة ، الواقعة فى آخر درجات الوجود المنبسط ، كالأرض الّتى هى آخر الأسطقسات ، والعناصر الّتى هى أصول عالم الكون والفساد، ومن الجبال : الأنبياء والأولياء والأقطاب والأبدال وغيرها ، من النّفوس الصّاعدات ، الكلّيّات.

قوله: « **فحصل من تصادمها** » الخ ١٤/٢٥٩ .

أى : غير الحيوانات والأناسى .

قوله : « **وذكر فى شرح المواقف** » الخ ٩/٢٦٠ .

ذكرناها فيما سبق ، فليراجع !

قوله : « **إذ يبقى حينئذٍ مادّته** » الخ ٦/٢٦٣.

أى الفناء البحت أشدّ من الفساد إلى شىء . إذ يبقى عند الفساد إلى شىء مادّة الفاسد،

١- « وجعلنا من الماء كل شىء حى » ، الانبياء (٢١) ، ٣٠ .

٢- أى : « من جهات العقل الاول » .

بخلافه فى الفناء البحت . فإنّ الفانى يفنى بمادّته وصورته ، ولايبقى منه خبر ولا أثر :

آنرا كه خبر شدخبرى باز نيامد

قوله : « **إذلواطلق كان أزيد** » الخ ١٣/٢٦٣ .

أى ، لولم يقيّد الفلك بالكلّىّ ، فهو حينئذ يشمل الجزئىّ أيضاً والأفلاك الكلّيّة والجزئيّة ليست تسعة ، بل تكون أزيد منها . فإنها على ما قيل ، إثنان وعشرون ، و على ما أدّى إليه نظر بعض المتأخّرين قريب من سبعين ، نظراً إلى الأفلاك ، الّتى أثبت لحلّ مالاينحلّ من الأصل المحيطة والمديرة والأصل الكر ونحوها .

قوله : « **من مسافة سطح** » الخ ٢/٢٦٤ .

هذا ممّا ثبت فى الأجرام والأبعاد ، وصرّح به سيّدالحكماء فى القبسات .

قوله : « **وهوألف** » الخ ٣/٢٦٤ .

مبنىّ على أن يكون كلّ فرسخ ثلثة أميال .

قوله : « **بنهج مشهورة** » الخ ٦/٢٦٤ .

أى ، كون زحل فوق الكلّ ، والمشترى بعده ، و بعده المرّيخ ، وبعده الشّمس ، و بعدها الزّهرة ، و بعدها العطارد ، و بعده القمر . الثّابت ذالك التّرتيب فى غير الشّمس مع السّفلية ، بقاعدة الكسف واختلاف المنظر ، و فى الشّمس معها[1] بقاعدة استحسانيّة ، أو بما روى من رؤية العطارد والزّهرة كشامتّين فى وجهها .

قوله : « **وهى الخمسة المتحيّرة** » الخ ٨/٢٦٤ .

أى : الزّحل ، والمشترى ، والمرّيخ ، والزّهرة ، والعطارد . و إنّما سمّيت متحيّرة لمكان تحيّرها فى السّير من جهة أنّها تصير مستقيمةً مقيمةً راجعة .

قوله : « **وكلّما هناك** » الخ ١٢/٢٦٤ .

أى ، حتّى الكواكب بل الأجساد الفلكيّة ، الّتى هى بمنزلة الأرواح البخاريّة

١ـ أى : « مع السفليه » .

للإنسان ، و موادّها وصورها ، لمكان اتحادها مع نفوسها الحيوانيّة ، بل النّاطقة الإلهيّة ، كلّها أحياء ناطقة ، بحول الله ، وقوّته .

قوله : « **وقبلة الكلّ واحد** » الخ ۱۵/۲۶۴ .

وهوالحقّ الأوّل ، تعالىٰ شأنه .

مقصود من ازكعبه و بتخانه توئی تو

مقصود توئی كعبه و بتخانه بهانه

«فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ »[1] .

قوله : « **وفيه إشارة** » الخ ۱۷/۲۶۴ .

أی : فيما ذكر هنا من قوله . « من فلكك » ، إلىٰ آخرِ الأبيات المذكورة هنا ، إشارة إلى ماذكره الحكماء : من تقسيم الأفلاك إلى المُمثّلات ، والحوامل ، والتّداوير ، والجوزهر ، والمدير ، ونحوها . فإن جميع ماذكروها لايخرج عن هذا التّقسيم .

قوله : « **منهم الشّيخ الرّئيس** » الخ ۲/۲۶۵ .

ما أفاده ، قدّه ، إلى مذهب علماء الإفرنج أقرب .

قوله : « **ومنهم المحقّق الطّوسی** » الخ ۲/۲۶۵ .

ومنهم العلّامة الشّيرازیّ ، حيث جوّز أن تكون الأفلاك الكلّيّة سبعة . و منهم المحقّق الدّوانی ، حيث جوّز كونها أربعة ، وحصرها بعضهم فی إثنين.

قوله : « **لإحاطة بعضها ببعض** » الخ ۷/۲۶۵ .

أقول : و إلّا يلزم الخلاء .

قوله : « **لبطوء حركتها** » الخ ۹/۲۶۵ .

و لأنّ القدماء لم يحسّوا بحركتها .

قوله : « **وعند هذا كيف يتحقّق** » الخ ۱۲/۲۶۵ .

۱ـ البقرة (۲) ، ۱۱۵ .

أقول : الجواب عنه إنّ المساواة فى الحركة يمكن أن تكون لأجل اتّحادالمشوّقات. لأنّ إثبات اختلاف المشوّقات إنّماكان لأجل اختلاف الحركات ، لا بالعكس . و إذا تساوت الحركات قدراً وجهةً ، فلادليل على لزوم اختلاف المشوّقات . و أمّا اختلاف المقدار ، فلايدلّ على ما ادّعى ، لانتقاضه بالممثّلات .

وما أجاب بهعنه فى الحاشية غير تامّ ، لأنّه مع مخالفته لمااتّفقوا عليه: من مساواتها فى الحركة لايدفع النّقض . لأنّ نسبة الحركة إلى الحركة يجب أن تكون مناسبة لنسبةالحجم والمقدار ، لوفرض دخل عظم المقدار فى سرعة الحركة . والاختلاف والتّفاوت فى الحركة بما لايتبيّن لايكفى فى حصول التّناسب . مع أنّه يمكن ادّعاء هذا الأمر فى الثّوابت. ولو تمسّك بتسليم الخصم ، يصيرالدّليل جدليّاً ، لابرهانيّاً ، فتأمّل !

قوله : « **والحال أنّه لانظام** » الخ ١٤/٢٦٥ .

قد عرفت أنّه ليس الأتّفاق مستنداً إلى الإتّفاق ، بل إلى وحدة المشوّق .

قوله : « **فنقول كيف يكون** » الخ ١٥/٢٦٥ .

أقول : هذا منقوض بنفس الثّوابت . فإنّها مع اختلافها قدراً تتحرّك فى مكانها بالحركة الوضعيّة عندكثيرمنهم ، بناءً على أن لاساكن فى الفلكيّات . فلِمَ لا يجوز أن تكون تلك الأفلاك متحرّكة فى محلّها بالحركة الوضعيّة المتشابهة . و متحرّكة أيضاً بحركةالفلك المحيطبها ، فتأمّل ! ولوكان المقصود من هذاالاستدلال بماورث عن بطلميوس من عدم الفضل فى الفلكيّات ، فهو ليس بمسلّم عندالجميع .

قوله : « **فمجموع الثّمانيّة** » الخ ٤/٢٦٦ .

أقول : الجواب من هذا هو أنّ القائل بذاك القول يجعل الأفلاك السّبعة بمنزلة الآلات ، والفلك الثّامن بمنزلة البدن ، من جهة كلّيّته وإحاطته بها ، فتحصل لها وحدة وجوديّه تصحّح تعلّق نفس واحدة بها . و بهذا يحصل الجواب عن الإشكال الثّانى أيضاً ، فتدبّر !

قوله : « **للتّسع من كلّيها** » الخ ۳/۲٦۷ .

أقول : هذا على مذاق المشّائين . و أمّا على مذاق حكماء الإشراق فالمشوّق هو أرباب الأنواع . وعند العرفاء مشوّقات الكلّ الإنسان الكامل ، وقطب الوقت من جهة جمعه لجهات كثيرة ، ونعوت وفضائل غير متناهية .

فِى الأَفْلاكِ الجُزْئيَّةِ

قوله : « **و إنّما الجزئىّ** » الخ ٩/٢٦٧ .

قيل : الفلك الجزئىّ ماكان جزء من فلك آخر ، والكلىّ ماليس كذلك .

قوله : « **إثنان وعشرتان** » الخ ٩/٢٦٧ .

وقيل : إنّها تنتهى إلى سبعين ونيف .

قوله : « **شهير** » الخ ١٢/٢٦٧ .

لكن لمّاكان الخارج أبسط ، اختاره بطلميوس ،كما فصّل فى محلّه .

قوله : « **أى لفظ الممثّل** » الخ ٦/٢٦٨ .

فإنّ وجه تسميتها بالمُمثّل كون حركات تلك الأفلاك ، كفلك البروج قدراً وجهةً ،وكون مناطقها تحت منطقته .

قوله : « **الوميض** » الخ ٨/٢٦٨ .

أى ، المُشرقة .

قوله : « **أو رجعة** » الخ ١/٢٦٩ .

قدبيّنا معناها ، فراجع !

قوله : « **ونحوه** » الخ ٧/٢٦٩ .

أى : الخرق ، والكون والفساد ، ونحوها .

قوله : « **كلّ شىء هالك** » الخ ١٥/٢٦٩ .

إن كان المراد بالهلاكة هلاكة الإمكان والإزدواج مع القوّة والفقدان ، فالآن كما كان . و إن كان المراد بها هلاكة العدم والفناء بعد الوجود والبقاء ، فهو عامّ لكلّ شيء غير وجهه الباقي بعد فناء كلّ شيء . والمراد بالوجه ذاته أو مظهر تمام أسمائه و صفاته ، وقد مرّ ذلك مفصّلاً ، فراجع !

فی عَدَدِ الثَّوابِتِ

قوله : « **ألف و إثنان** » الخ ۱٦/۲٦۹ .

وقيل : ألف و خمسة وعشرون .

قوله : « **كما أنّ زبرها** » الخ ۳/۲۷۰ .

أقول : و ذلك لأنّ زُبُرَ الحاء ، و بَيِّنَتَها تسعة ، و للميم تسعون ، و المجموع تسعة وتسعون .

قوله : « **كما ورد** » الخ ۳/۲۷۰ .

ماورد فی الأثر ليس حصراً فی أسمائه ، تعالیٰ ، فی هذا العدد . إذ لانهاية لفضائل الحقّ ، تعالیٰ ، وكمالاته ، تقدّست أسمائه . بل هی إمّا لبيان أصول الأسماء وكلّيّاتها ، أو لبيان الأسماء الحسنیٰ ، وقد ذكرنا شرحه سابقاً.

قوله : « **وأحرف الهجاء** » الخ ٤/۲۷۰ .

دلالة اندراج أحرف الهجاء علی تعظيم قدرالسّماء ، من جهة أنّها مبادی حصول الكلمات التّدوينيّة ، و حقايقها مبادی الكلمات التّكوينيّة .

قوله : « **وكلمة التّوحيد** » الخ ٥/۲۷۰ .

و حقيقتها العقول و النّفوس الكلّيّة المرسلة ، الّتی اشراط التّوحيد ، و مظهره و مُظْهِره ، فتدبّر!

فِى عَدَدِ الْبَسائِطِ

قوله : « **والمراد الرّطب** » الخ ١٠/٢٧٠ .

لماكان الظّاهر من الرّطب الشّيء الّذى له الرّطب ، وهذا المعنىٰ غير ملائم لقوله: « لكنّ ذارطباوذى يبساًحوىٰ» .لأنّه يصير المعنىٰ:حوى الماء الذّات الّتى له لها الرّطب ، مع أنّ الذّات لاتحوى الذّات . و إذاكان بمعنى الرّطوبة ، يصحّ المعنىٰ من دون تكلّف .

قوله : « **قد ينقلب** » الخ ١٥/٢٧٠.

و ذلك ، يدلّ على وحدة الهيولىٰ فيها ، دون الأفلاك .

فِى عَدَدِ طَبَقَاتِ الأَرضِ وَغَيْرِها

قوله : « **أولانجذاب** » الخ ٧/٢٧١ .

وقيل : الماء بالنّسبة إلى الأرض ، كالمِنْطَقَة . وقيل : إنّه فى أعماق الأرض .

قوله : « **والهواء** » الخ ١٠/٢٧١ .

فى طبقات الهواء اختلاف ، والمشهور ما ذكره ، وقيل : خمسة ، وقيل : طبقات العناصر سبعة . وقيل : تسعة ، وقيل غير ذلك .

قوله : « **وأمّا إذالوحظ** » ٢/٢٧٢ .

أى إذ الوحظ الذّكر اللّفظىّ ، فالمراد واضح من غير الاحتياج إلى التّبديل بما بعده ، لأنّ المراد منه السّابق فى الذّكر ، ولوكان لاحقاً باعتبار الوجود .

فِى الْجِسمِ الْمُرَكَّبِ

قوله : « وهى بوحدها كلّ الصّور الأربع » الخ ١٥/٢٧٣ .

الملاك فيما أفاده ، قدّه ، أصالة الوجود وقبوله للتّشكيك بأنحائه . وتحقّق الحركة الجوهريّة فى الطّبايع العنصريّة والفلكيّة . وقد أشرنا فى مبحث « بيان نحو التّركيب بين المادّة والصّورة » ، إلى ذلك بنحو مستوفى[١] ، فليرجع إليه !

فِي كَائِنَاتِ الْجَوِّ

قوله : « **بل بناء كثير** » الخ ١٥/٢٧٤ .

إلّا فى النّبات والأفلاك ، إلّا أن يعمّم الرّوح البخارىّ ، بحيث يشمل جسد الفلك .

قوله : « **فهو صقيع** » الخ ٩/٢٧٥ .

أقول : ضبط هذه الكلمة بالنّحو الّذى ذكر فى الكتاب على خلاف ما صرّح به أهل اللّغة . ولعلّه ضبطه كذلك لضرورة الشّعر .

قوله : « **لدفع مجاور للفلك** » الخ ١٠/٢٧٧ .

يمكن أن يكون المراد به كرة النّار ، لكنّ الشّيخ ليس بقائل بأنّها كرة برأسها . فالمراد منه على مذاقه : الهواء الحارّ ، المجاور للفلك .

قوله : « **بموافقته** » الخ ١٠/٢٧٧ .

أى ، بموافقة الفلك .

قوله : « **وتحامل** » الخ ١٠/٢٧٧ .

أى ، تحامل المجاور .

قوله : « **و أكثر ماهيّج** » الخ ١١/٢٧٧ .

أى ، أكثر ما هيّج الرّيح .

فی تکوّن المعادن

قوله : « **فحضرة النّبی ص** » الخ ۱۴/۲۷۹ .

أقول : هذا باعتبار مرتبته النّازلة ، و إلّا ، فالنّبیّ الختمیّ ، ص ، باعتبار مقامه الشّامخ الرّفیع ، المعبّرعنه بقوله،ص، : « لی مَعَ اللهِ حَالاتٌ » الخ ، نفس القضاء الإلهیّ، المحیط بکلّ شیء .

قوله : « **فلیس إلّاالله نصب العین** » ۱۶/۲۷۹ .

أقول: هوباعتبارجنبة فنائه المطلق، ومحوه الصّرف: «مَنْ رَآهُ فَقَدْ رَأیِ الحقّ » .

قوله : « **أی بالله ، تعالی**[۱] » الخ ۴/۲۸۰ .

بل به و بالنّبیّ الختمیّ وآله ، ص ، من جهة أنّهم وجهه الباقی بعد فناء کلّ شیء .

قوله: « **عنده تبدّلت** » الخ ۴/۲۸۰ .

لأنّ حشر کلّ موجود إلی الله ، تعالی[۱] ، بتوسّطه و بشفاعته الکبری[۱] ینال کلّ ذیحق حقّه .

قوله : « **واشرقت الأرض** » الخ ۵/۲۸۰ .

أی ، أرض التّعیّنات والقوابل الأسمائیّة ، بنور ربّها ، الّذی هوالإنسان الکامل، و ربّه[۱] الّذی هوالإسم الأعظم الإلهیّ .

قوله : « **وَعَنَتِ الوُجُوهُ** »[۲] الخ ۵/۲۸۰ .

أی خضعت .

۱- أی : « رب الانسان الکامل » .

۲- طه (۲۰) ، ۱۱۱ .

فی أَحْوالِ النَّفْسِ

قوله : « **أی تعريفها** » الخ ٨/٢٨٠ .

إنّما قدّم تعريف النّفس ومطلب ماتُها على مطلب هلها البسيطة ، مع تأخّر الأوّل عن الثّانی رتبةً . لأنّ مرجع تعريف النّفس إلى بيان ماتُها الشّارحة ، دون الحقيقيّة . إذلا يمكن معرفة حقيقتها بالعلم الحصولیّ . لأنّها[1] بسيط الحقيقة ، و فيها اتّحد المطالب.

قوله : « **لأنّ الكمال** » الخ ١٠/٢٨٠ .

ولأنّها ما به يكمّل و يتذوّت و يتقوّم نوع الإنسان .

قوله : « **المراد بالكمال الأوّل** » الخ ١١/٢٨٠ .

قد يطلق الكمال الأوّل ، و يراد به الكمال الأوّل بالاضافة إلى كمال ثانٍ آخر ، كالكمال المذكور فی حدّ الحركة ، حيث عُرِّفت بأنّها كمال أوّل لِما بالقوّة ، من حيث ما هو بالقوّة . فإنّها كمال أوّل بالنّسبة إلى السّكون فی نهاية المسافة ، الّذی هو الكمال الثّانی . وقد يطلق و يراد به الكمال الأوّل بالإطلاق ، وهوالمراد هنا .

قوله : « **الصّناعیّ** » ١٣/٢٨٠ .

قد يزاد فی التّعريف قيد « ذی حيوة بالقوّة » ، فيخرج[2] به أيضاً الجسم الصّناعیّ.

قوله : « **وعلى هذا فرفع الآلیّ** » الخ ٨/٢٨١ .

أی ، على كون المراد بالآلة ما هی كالقوی[1] . فرفع الآلیّ هو الأصحّ . ليكون صفة للكمال ، لا بالجرّ ، ليكون صفة للجسم . لأنّ القوی[1] إنّما تكون للنّفس ، الّتی هی

١ـ أی : « لان النفس » .

٢ـ « ليخرج » ، خ ل .

الكمال ، لا للجسم .

قوله : « **وعند أبناء التّحقيق** » الخ ١٧/٢٨١ .

أى النّامى والنّماء واحد ، لعدم اعتبار الذّات فى المشتقّ .

قوله ، : « **وَقد وَجّهْتُ** » الخ ١٣/٢٨٤ .

ذكرنا ما يتعلّق بهذا فيما سبق من الكلام فراجع .

فِى الْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ

قوله : « **سبر** » الخ ١٧/٢٨٥ .

أى ، انقسم .

قوله : « **اتّصالاً مستمرّاً** » الخ ١٠/٢٨٦ .

إنّما قيّد الاتّصال بالاستمرار، حتّى' لايتخلّل العدم بينها ، و يقدح فى بقاء الوحدة المساوقة مع الوجود الشّخصىّ الوحدانىّ .

قوله : « **إذا هجمت بالمحلّلات** » الخ ١٠/٢٨٦ .

من الحرارة الغريبة ، والحركات الطّبيعيّة والنّفسانيّة ، والاستفراغات، والنّوم، واليقظة ، والغريزيّة ، وغيرها ، ممّا فصّل فى محلّه .

قوله : « **تزيّد غيرجوهرىّ** » الخ ١١/٢٨٦ .

إنّما قيّده بذلك ، لأنّه لوكان التّزيّد جوهريّاً ، لزم عدم حفظ الأصول و وحدة المتزايد . لأنّ مراده بالتّزايد الجوهرىّ ليس التّزايد بنحو الحركة الجوهريّة . بل التّزايد فى ذات الشّىء و جوهره ، فى مقابل التّزايد فى الخارج عن الذّات ، ولو كان التّزايد الجوهرىّ بنحو الكون والفساد .

قوله : « **وكون النّفس** » الخ ٦/٢٨٧ .

دفع هذا الإشكال مبنىّ على إثبات الوحدة الجمعيّة السّعيّة للنّفس ، وظهورها بالتّشبيه والتّنزيه مع تنزّهٍ عن الأمرين جميعاً . والحركة الجوهريّة وكون النّفس جرمانيّة الحدوث ، يدلّان على ثبوت هذه الوحدة الكماليّة لها . ثمّ إنّ الإشكال الّذى ذكره الشّيخ ، قدّه ، يجرى فى جميع القوى' ـ الحسّاسة ، ولااختصاص له بالخيال. لأنّ الجميع ،

لوكانت جسمانيّة ، لكانت متبدّلة بسبب التّغذية ، فيلزم تبدّل الصّور الحالّة فيها ، مع أنّ لها نوع ثبات ووحدة ، فيجب القول بتجرّدها أيضاً تجرّداً برزخيّاً ، أو عدم حلول الصّور فيها ، فتبصّر !

قوله : « **وثانيهما** » الخ ۸/۲۸۷ .

هذا الإشكال أيضاً مشترك الورود على الا بْصار ، بناءً على القول بالانطباع فيه .

قوله : « **والوهم للجزئيّ** » الخ ۱/۲۸۸ .

هذا مبنيّ على مذهب القوم ، من أنّ الوهم قوّة علیٰ حدة . و أمّا بناءً على كونه العقل المُنَزّل ، فلايكون قوّة علیٰ حدة .

قوله : « **دلّ أي على وجود خازن قدسيّ** » الخ ۶/۲۸۸ .

فى كون العقل الكلّيّ خازناً للنّفس إشكال عويص ، نقل بعض تلامذة المحقّق الطّوسيّ والحكيم القدّوسيّ ، العجز عن دفعه . وهو لزوم ارتسام صور الكواذب فيه ، من جهة تحقّق الحالتين ، أي السّهو والنّسيان بالنّسبة إليها[1] . واجيب عنه بأجوبة عديدة . أوثقها ما أجاب به صدر المتألّهين : من أنّ تحقّق كلّ شيء فى كلّ موطن بحسبه ، إلى آخر ما أفاده و نقلناه سابقاً بالتّفصيل .

۱- أي : « الى النفس » .

فِى الْقُوَى النَّبَاتِيَّةِ

قوله : « **فوصف** » الخ ١٤/٢٨٩ .

أقول : وفيه أيضاً إشارة إلى أنّ النّماء . الواقع فى الجسد ، بتبع النّماء الواقع للنّفس بالحركة الجوهريّة ، والتّحوّل الذّاتىّ ، و أنّه ظلّ هذا النّماء وصورته . كما أنّ ذبوله صورة تنقّص جهة ناسوتيّتها و تكميل جهة ملكوتيّتها .

قوله : « **ففيه أيضاً** » الخ ١٦/٢٨٩ .

بل ، إشارة إلى سعة وجودها ، وكونها بوحدتها كلّ القوى[1] ، بل الأعضاء وغيرها من أطوارها وشؤونها .

قوله : « **من قبيل** » الخ ٣/٢٩٠ .

فلايحتاج إلى الرّابط .

قوله : « **كما فى أطروقيا** » الخ ١٣/٢٩٢ .

أى ، عدم الدّم .

قوله : « **الاستسقاء** » الخ ١٣/٢٩٢ .

أى ، الزّقّىّ ، والطّبلىّ ، والرّيحىّ .

قوله : « **والبرص** » الخ ١٣/٢٩٢ .

أى الأسود والأبيض .

فِى الْقُوَّةِ الحَيَوانِيَّةِ

قوله : « **بل عرشه** » الخ ١/٢٩٥ .

إنّما جعل عرشه القالب المثالىّ ، لأنّه من موجودات عالم الملكوت ، فهو إلى ذات النّفس ، الّتى هى من عالم الجبروت أقرب ، ومع حقيقتها المرسلة الكلّيّة أنسب . والرّوح البخارىّ من موجودات عالم الطّبيعة ، ومراتبها العالية ، ودرجاتها الرّفيعة .

قوله : « **وتزييفاتها** » ١٢/٢٩٧ .

قد ذكرنا ما أفاده الفاضل العلّامة فيما سبق ، فراجع !

قوله : « **مثل قيان** » الخ ١/٢٩٨ .

إنّما شبّهها بالقيّان ، لأنّها فرحانة بنوره و عاشقة له ، فهى فى التّغنّى دائماً بما تشاهد من تجلّيّات أنواره ومعالى آثاره ، وفيه أيضاً إشارة إلى سريان نورالحيوة فى كلّ شىء : « ألا إلَى اللهِ تَصيرُ الأُمُورُ » [1] .

١- الشورى (٤٢) ، ٥٣ .

فِى النَّفْسِ النَّاطِقَةِ

قوله : « **بل المجرّدة الّتى** » ١٠/٢٩٨ .

أى : لاكذوات المجرّدة ، الّتى يطرء عليها الإضافة من خارج . فهذا إضراب عن الّذوات المستقلّة ، لا عن النّفى . و إنّما ذكر هذا ، لأنّ مذهب القائلين بكون النّفس روحانيّة الحدوث ، هو أنّ الإضافة المذكورة تطرء على النّفس من خارج ، ففيها إيماء إلىٰ ذلك .

قوله : « **والعبارة الأولى** » الخ ١٤/٢٩٨ .

وجه الأولويّة أنّ فى هذه العبارة جمع بين لسانى التّشبيه والتّنزيه ، و أنّ النّفس حين كونها فى المنظر الأعلىٰ والأفق المبين . فبنورها الفعلىّ مُشرِقة لأرض البدن و موطن القابليّات .

قوله : « **تارة مع الله** » ١١/٢٩٩ .

بل، تارةً بحيث: لايشغلها شأنٌ عن شأنٍ ، جامعة بين الأمرَين، متّصلة بالحضرتين و مجمع للبحرَين .

قوله : « **و فى مراتبها الّتى يجوز عليها الحركة** » الخ ١٤/٢٩٩-١٥ .

إنّما قيّد بذلك ، لأنّها من جهة أمريّتها و مرتبة روحيّتها بحكم العقول الكلّيّة المرسلة ، لا يجوز عليها الحركة و التّجدّد ، و لكن باعتبار مراتبها الخلقيّة ، و درجاتها النّازلة يجوز عليها الحركة بالمعنى الأعمّ من الوجوب .

قوله : « **كأنّها صور** » الخ ۱۷/۲۹۹ .

الأوّل ، باعتبار مظهريّتها العالم الأسماء والصّفات وخلافتها عن الله ، تعالى[1]. والثّانى ، باعتبار جهة أمريّتها واتّحادها بالعقل الفعّال .

فى ذكر الأدلّة على تجرّد النّفس النّاطقة

قوله : « و أيضاً فى العلم الصّورى » الخ ٣٠٠/٧ .

إشارة إلى[1] ماأفاده شيخ الإشراقيّين ، من الدّليل الّذى استفاده من معلّم المشّائين، أرسطاطاليس فى الرّؤيا الّتى رآه ، وقد أشرنا إليه سابقاً .

قوله : « من أنّ إدراك الكلّيّات مشاهدة النّفس » الخ ٣٠٠/١٥ .

و دلالة هذه المشاهدة و شهادتها على تجرّد النّفس ، مع عدم حلولها بها ، من جهة عدم إمكان مشاهدة القوى المادّية للصّور الكلّيّة المرسلة الأمريّة . لأنّها[1] مدركة للصّور الجزئيّة المقيّدة ،كما قيل :

رو مجرّد شو مجرّد را ببين ديدن هرچيز را شرط است اين

كما أنّه لا يمكن مشاهدة وجه كريم الحقّ ، إلّا للمجرّدين عن جاباب البشريّة والحدثان ، بل عن ظلمات المهيّة ، و سواد وجه الفقر والإمكان .

قوله : « وجعلوا العلوم والبراهين » الخ ٣٠١/١ .

هذا مورد الاستشهاد بكلامه رفع فى جنّة الخلد مقامه .

قوله : « وكون التّعقّل » الخ ٣٠١/١٠ .

دفع لإيراد متوهّم : و هو أنّ الدّليل غير مطابق مع المدّعى[1]، حيث أنّ التّعقّل انفعال ،لافعل . ولذلك شبّهت الفلاسفة النّفس ،من حيث أصل ذاتها وجوهر حقيقتها بالهيولى الأولى[1] ، الخالية عن كافّة الصّور ، القابلة للاتّحاد بجميعها ، أو حلولها فيها .

١- أى : « لان القوى » .

فأجاب عنه بقوله : « وكون التّعقّل ... » . و هذا إشارة إلى[1] ماذكرنا فى مسألة الوجود الذّهنىّ : من أنّ للنّفس بالنّسبة إلى الصّور العقليّة ثلث حالات ، باعتبار درجاتها و مقاماتها فى السّير إلى الله ، و أنّها تكون مشاهدة لها عن بُعد فى أوّل مراتب التّعقّل ، و تتّحد بها[1] فى وسط السّير العقلىّ الرّوحىّ ، و تصير خلاقة لها[2] فى قصوى[1] درجاتها و مراتبها .

قوله « **فلا تعبأ** » الخ ١٢/٣٠١ .

قد أشرنا إليه سابقاً ، فتذكّر !

قوله : « **بل غير متناهية الانقسام** » الخ ١/٣٠٢ .

وذلك لانقسام الحالّ بانقسام المحلّ هنا . والمحلّ ، الّذى هو الجسم ، أو الجسمانىّ ، قابل للانقسامات الغير المتناهية ، نظراً إلى[1] قبول المتّصل ، لها على مذهب الحكماء ، فيكون الحالّ فيه أيضاً كذلك .

قوله : « **حال من أحوالها** » الخ ٥/٣٠٢ .

أى ، من أحوال الصّور المعقولة .

قوله : « **ببعض المعقولات** » الخ ٦/٣٠٢ .

أى ، المعقولات البسيطة . وهذا بخلاف باقى المسالك ، فإنّها عامّة لجميعها .

قوله : « **وهذا القدر كاف** » الخ ١٣/٣٠٢ .

و أيضاً ظهور النّفس بصفة الإدراك مطلقاً ، من حيث مقام كونها لذاتها ، فحسب . مع أنّها ، من حيث محض ذاتها ، ومقام لا اسم لها ولا رسم ، مقدّمة عليه . وهذا الدّليل ذكره كثير من الفلاسفة العظام ، عليهم شأبيب رحمة الله الملك العلّام .

قوله : « **لأنّ تعقّل النّفس** » الخ ٢/٣٠٣ .

وهذا بخلاف ما اذا كانت مجرّدة . لأنّ شرط إدراكها لها بالعلم الحصولىّ توجّهها

١- أى : « بالصور العقلية » .

٢- أى : « للصور العقلية » .

إليها عند عدم بلوغها إلى أشدّها[1]، ومقام «لايشغلها شأن عن شأن».

قوله: «والنّفس استرجعتها» الخ ۸/۳۰۳.

إن قلت: هذا منقوض، أوّلا: بالقوى الجسمانيّة، مثل الواهمة والحسّ المشترك، و بالجملة بالنّفوس الحيوانيّة، فإنّها أيضاً مسترجعة للصّور الحسيّة عند عدم انمحائها عن الخزانة، و إن زالت عن المدركة، من دون الاستعانة بشيء خارج عنها، و ثانياً: لِمَ لايجوز أن تكون النّفس مادّيّة وتكون لها، كالقوى الجسمانيّة، خزانة حافظة لمدركاتها، و يكون الاسترجاع من جهة عدم انمحاء الصّورة عن الخزانة.

قلت: أمّا النّقض بالقوى الجسمانيّة، فغير وارد. لأنّ المدرِك والمسترجع فيها هي النّفس، و القوى آلات و أدوات لها. مع أنّ كون تلك القوى جسمانيّة محضة ليس بمسلّم عندنا، بل لها تجرّد برزخيّ مثاليّ، كما دلّ عليه البرهان. و أمّا النّفوس الحيوانيّة، فحصول الاسترجاع فيها من دون الاستعانة بأمر خارج غير مسلّم. و على تقدير التّسلّم، فلها أيضاً تجرّد برزخيّ صوريّ. و لذلك ذهب جمع من الأعلام إلى حشرها استقلالاً، و دلّت عليه الآيات و الاخبار.

قوله: «ظلّ حقّ» الخ ۱۲/۳۰۳.

إشارة إلى أنّها لا مهيّة بلامهيّة الحقّ، تعالى شأنه، وأنّ بساطها كوجودها ظلّيّة. ثمّ إنّا قد ذكرنا وجوهاً عديدة لبيان نفي المهيّة عن النّفس، مع كونها ممكنة وكون كلّ ممكن زوجاً تركيبيّاً فراجع!

قوله: «بها يحوز» الخ ۵/۳۰۵.

من الحيازة بمعنى الجمع، أي يجمع، أو بمعنى النّيل، أي ينيل بها.

۱ـ الكهف (۱۸)، ۸۲: «فاراد ربک ان يبلغا أشدهما».

فى العقلِ النّظرىّ وَالْعَقْلِ الْعَمَلىّ

قوله : « **إن يعمله إنسان** » الخ ٦/٣٠٥ .

أى ، و إن كان من شأنه أن يعمله و يخلقه غير إنسان ، و ذلك ، مثل الفلك و العناصر و نحوها . فإنّها مخلوقة لله ، تعالىٰ ، ولوجوهه العقليّة ، دون الإنسان بما هو إنسان ، و إن كان له[1] أيضاً ، أن يعملها بما هو ظلّ الله ، تعالىٰ ، و من عالم أمره ، كما ورد : « أنّ أوّل ما خلق الله نورى » ، مع ما ورد و تقرّر : من أنّ أوّل ما خلق هو العقل الأوّل ، الّذى هو واسطة لايجاد ما دونه . و فى قوله ، « إنسان » بنحو التّنكير إشارة إلىٰ ذلك ، أيضاً .

قوله : « **الإنسان بإرادته** » الخ ٦/٣٠٥ .

احتراز عن الأمور الّتى يفعلها بقواها الطّبيعيّة والنّباتيّة والحيوانيّة. فإنّها يفعلها الإنسان إمّا ، لا بإرادته ، و إمّا يفعلها ، لا من حيث أنّه إنسان ، بل من حيث ظهوره فى مرتبة النّفس الحيوانيّة .

قوله : « **جزويّة** » الخ ٨/٣٠٥ .

احتراز عن النّظرىّ .

قوله : « **ليتوصّل** » الخ ٨/٣٠٥ .

احتراز عن الإدراكات الجزئيّة للحواسّ الباطنة ، من حيث أنّها من شؤون النّفس الإنسانيّة .

قوله : « **من مقدّمات أوليّة** » الخ ٨/٣٠٥ .

١- أى : « للانسان » .

احترازعن العقل النّظری ، أو إشارة إلی أنّه لیس من شأن العملی إدراك النّظریّات، إلّا بالاستعانة بالنّظری .

قوله : « **والعقل حیث انعدم استعداد** » الخ ١/٣٠٧ .

فیه إشارة إلی ردّ القائلین بتأخّر العقل بالفعل عن العقل بالمستفاد ، و من جمع بین القولین : بالذهاب إلی تقدّم الثّانی علی الأوّل ، وجوداً وتأخّره عنه بقاءً .

قوله : « **بأن یصیر** » الخ ٤/٣٠٧ .

قد وقع الخلاف بین أرباب الحکمة فی إمکان حصول هذا المقام الشّامخ الرّفیع للنّفس ، فی هذه النّشأة ، قبل خلعها لجلباب البدن و بلوغها إلی المقام المحمود ، الموعود للمحمّدین ، ص ، أو عدم إمکانه قبله . واختار ، قدّه ، الإمکان ، کما دلّ علیه ماذکره من البیان .

قوله : « **نورالیقین** » الخ ١٦/٣٠٧ .

إشارة إلی المراتب الثّلث للإدراك : من علم الیقین ، وعینه ، و حقّه .

قوله : « **یُعزّی نارٌ** » الخ ١٧/٣٠٧ .

المراد بالنّار هنا : نارالفناء ، من المحو ، والطّمس ، والمحق .

ومن النّور : البقاء بعدالفناء .

و من « نور علی نور »[١] ، التّمکّن فی البقاء ، أو الفناء عن الفنائین .

قوله : « **مرتبة السّرّ** » الخ ٢/٣٠٨ .

وهذه المرتبة غیرالمرتبة الّتی هی فوق مقام الرّوح والقلب . فإنّ هذه المرتبة دون مقام الرّوح ، وفوق مقام العقل ، کما صرّح به القاسانی فی شرحه للمنازل .

قوله : « **الّتی هی البرزخیّة الکبری** » ٨/٣٠٨ .

البرزخیّة الکبری تطلق غالباً علی حضرة الأحدیّة ، و مقام التّعیّن الأوّل ، کما تطلق علیها البرزخیّة الأولی أیضاً .

١- النور (٢٤) ، ٣٥ .

قوله : « إشارة إلى أنّها » الخ ٩/٣٠٨ .

بل على الثّانى إشارة إلى[1] أنـّها ليست من عالم الخليقة والإمكان ، وتعيـّنات الفيض المقدّس ، والنـّفس الرّحمانىّ .

قوله : « لاوحدة صرفة » الخ ١١/٣٠٨ .

أمـّا نفى الوحدة المحضة ، فالظهور التـّعيـّنات الأسمائيـّة فى هذا المقام . وأمـّا نفى الكثرة المحضة ، فمن جهة أنـّها كثرة مفهوميـّة ، لاوجوديـّة .

قوله : « أو إلى أنـّه » الخ ١٢/٣٠٨ .

أى : هذه التـّعيـّنات الظّاهرة فى هذا المقام ، من حيث أنـّها تعيـّنات ، لا عين الوجود الحقّ ـ إذ هو من حيث حقيقته لا إسم له ، ولا رسم ، ولاغيره ـ لأنـّها[1] من حيث الوجود والمصداق ، متـّحدة به ، بل من حيث إلهيـّته ، معتبرة فيها جزماً . ولذلك قيل : إنّ للألوهيـّة سرّاً ، لوظهر لبطلت الألوهيـّة . ولهذه الآية الشّريفة تأويلات أخرى[1] ، قد ذكرها صدرالمتألـّهين ، قدّه . فى تفسير هذه الآية ، وذكرنا أيضاً فى حاشيته وجوها غير ما ذكره ، قدّه .

قوله : « كاستهلاك » الخ ٥/٣٠٩ .

فيه إشارة إلى أنّ مرجع ذاك الفناء ليس إلى العدم المحض والبطلان المحض والزّوال الخالص ، ولا إلى اتـّحاد الإثنين ، بل إلى الفناء الحُكْمىّ والاستهلاك الوجودىّ . وإنـّما لم يذكر الفناء الآثارىّ ، كما أشار إليه بعض الشّعراء بقوله :

من همان دم كه وضوساختم از چشمهٔ عشق

چار تكبير زدم يكسره بر هرچه كه هست

لانـّه أدرجه فى الأفعالىّ ، من جهة أنّ الأثر هوالتـّعيـّن الطّارى على الفعل . و قد شرحنا مراتب التـّوحيد فى أوّل الكتاب ، فراجع !

١ـ أى : « لان التعينات » .

فِى أَنَّ النَّفْسَ كُلُ القُوىٰ

قوله : « **غرر فى أنّ النّفس** » الخ ۱۰/۳۰۹ .

هذه المسألة أيضاً من أمّهات مسائل الفلسفة . و المراد بالكلّ . إمّا معنى التّمام ، أو معنى الجميع . والأوّل بمقام الكثرة فى الوحدة أنسب ، والثّانى بمقام الوحدة فى الكثرة . والمراد من الأوّل هنا : انطواء وجودها فى وجودها البسيط ، الواحد المبسوط ، وشهودها فى ذاته الحقّة النّوريّة ، ومن الثّانى : ظهورها فى وجوداتها القرآنيّة التّفصيليّة ، وشهودها إيّاها فى مقام نورها الفعلىّ ، و تجلّيها بفيضها الأقدس والمقدّس .

قوله : « **والمرتبة الّتى يتخيّل** » الخ ۱۷/۳۱۰ .

أى : لكلّ واحدة من القوى العمّالة ، و العلّامة . و جنودها المجنّدة ، شأن خاصّ ومقام معلوم وطور معيّن ، لايتعدّاها . ولكنّها ليس لها مقام معلوم وحدّ خاص ، بل هى الظّاهرة فى جميع المراتب والمقامات والمتعيّنة بكلّ التّعيّنات ، مع كونها فى ذاتها غير متعيّنة ، ولامقيّدة أصلاً .

و المراد بالأطوار على ما فسّره ، قدّه ، الأطوار الحاصلة للنّفس ، من حيث شؤونها الذّاتيّة والصّفاتيّة والفعليّة . وظهورها بأطوار القوىٰ و أفعالها : من الطّبيعيّة والحيوانيّة و النّفسانيّة ونحوها . و يمكن أن يكون المراد بها الأطوار الحاصلة لها من جهة تعجّنها بعجين العوالم الطّوليّة و العرضيّة ، و ظهورها بصورة الأسماء و الصّفات و مظاهرها الوجوديّة ، وتخمّر طينتها أربعين صباحاً بخميرة الملكات والفعليّات . وقد ذكرنا فيما سبق من الكلام تفسير هذه الآية الشّريفة ، فراجع و تذكر !

فِى بَعْضِ أَحْوَالِ النَّفْسِ

قوله : « **حادث عند حدوث** » الخ ٥/٣١١ .

قيل هذا مختصّ بأرواح غير الكُمّل ، فإنّها[١] باقية ببقاءالله ، لا بإبقائه ، موجودة بوجوده ، لا بإيجاده .

قوله : « **لكان حامل قوّة الفساد** » الخ ١٠/٣١١ .

من الإشكالات الصّعبة ، الّتى عجزت أفهام كثير من الأفاضل عن حلّها ، الإشكال الّذى تعرّض المحقّق الطّوسىّ له فى هذا المقام ، و طلب وجه الحلّ عنه مع سئوالات أخرى[١] ، عن معاصره الفاضل الحكيم الخسرو شاهى ولم يقدر هو على حلّها .

و ملخّصه : أنّه مابال القائلين بحدوث النّفس مع حدوث البدن ، حيث جعلوا البدن حامل استعداد حدوث النّفس ، ولم يجعلوه حامل استعداد فنائها وعدمها ، مع كونهما متساوى الأقدام بالنّسبة إليه و إليها . وأجيب عن هذا الإشكال باجوبة ، لايخلو أكثر منها عن النّظر .

والجواب الحقّ ما أفاده صدر متألّهة الإسلام ، مبنيّاً على أصوله العرشيّة : منها[٢] كون النّفس جرمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء . فإنّه ، على هذا التّقدير ، الجواب عن الإشكال فى غاية الوضوح ، حيث أنّ النّفس تكون فى بدو حدوثها جرمانيّة ، مسبوقة بالمادّة والمدّة ، ولكن بعد بلوغها إلى[١] أشُدّها العقلىّ ، وخروجها عن القوّة إلى الفعليّة ، و عن النّقص إلى التّمام و حصل لها[٣] الوجود التّجرّدىّ الأمرىّ ، تصير مترفّعة الذّات

١- أى : « فان ارواح الكمل » .

٢- أى : « سن اصوله العرشية » .

٣- والصحيح : «وحصول الوجود التجردى الامرى لها» .

والحقیقة عن أفق البدن ودارالمادّة والاستعداد ، وتصیر بالمنظر الأعلی الإلهی ّ وتتحوّل إلی دیارالکلّیّات والجبروتیّات . فلایمکن أن تصیر المادّة البدنیّة حاملة لفسادها و عدمها أصلاً . بل لایمکن طریان العدم والفناء علیها . لأنّها مستقرّة عند ملیک مقتدر ، فرحانة بنورالله ، و مشاهدة جماله وجلاله ، وجلایا ملکوته وجبروته .

قوله : « **قدم ما هو باطن ذات النّفس** » الخ ۳۱۱/۶-۷ .

و یمکن أن یکون نظر هؤلاء إلی قِـدَم عینها الثّابتة فی علم الله ، تعالی[۱] ، و أصلها المتقرّرة فی حضرة اللّاهوت ، و قرار مکین الهاهوت ، کما قال :

کنّا حروفاً عالیات ، لم نقل متعلّقات فی ذُری[۱] أعلی القلل

فِى إِبْطَالِ التَّنَاسُخِ

قوله : « **تعلّق ذاتىّ** » الخ ١٧/٣١١ .

خلافاً للقائلين بكونها روحانيّة الحدوث. فإنّهم جعلوا نسبتها إلى البدن نسبة الرّبّان إلى السّفينة ، والملك إلى المدينة . وعنده ، قدّه ، هى فى بَدْو وجودها صورة متّصلة له[1] وكلّ صورة متّحدة مع مادّتها عنده و عند أهل التّحقيق . و لكلّ منها حركة جوهريّة ذاتيّة ، لانسحاب حكم الحركة والتّجدّد على جميع موجودات عالم المادّة ونشأة الطّبيعة.

١ـ أى : « للبدن » .

فِى أَقْسَامِ التَّنَاسُخِ

قوله : « **وقد جوّز بعض العرفاء** » الخ ٦/٣١٤ .

قد صرّح بذلك العارف الكامل محيي الدّين الأعرابى فى الفتوحات المكيّة ؛ وفى كلمات كثير من العرفاء إيماء إليه . والبروز على النّحو الّذى يقول به أهل العرفان ليس مخالفاً للبرهان ، كما أشرنا إليه فيما سبق من البيان .

قوله : « **هو تمثّل الرّوح** » الخ ٧/٣١٤ .

قيل : مرجع التّمثّل إلى الإنشاء والخلّاقيّة للبدن ، المناسب للمتمثّل . ومرجع البروز إلى الخلع واللّبس ، وفيه نظر .

قوله : « **وتمثّله بشراً** » الخ ٨/٣١٤ .

المراد بالسّوىّ التّامّ الكامل فى الصّورة والسّيرة . أى : الإنسان الكامل فى الصّفات البشريّة ، التّامّ فى الجهات الكماليّة الإنسانيّة ليس له انحراف عن سنّة الكمال وشريعة العقل والاتّصال بالمبدء الفعّال ، أصلاً .

قوله : « **وفى هذه التّقسيمات** » الخ ١١/٣١٤ .

مثل تداخل النّقل فى الفصل .

فى بعض أحكام النّفوس الفلكيّة

قوله : « و تلك النّقوش » الخ ٩/٣١٥ .

قيل ، لأنّها جسمانيّة ولاتقدر على أفعال غيرمتناهية ، وفيه نظر واضح. والحقّ أنّها متناهية بالمعنى المقابل للّلاتناهى ، المستحيل الممتنع ، وغير متناهية بالمعنى الّلايقف. والوجه فى امتناع كونها غير متناهية ما ذكره بقوله : « فإنّه إن كان » الخ .

قوله : « مجتمعة مترتّبة » الخ ١٤/٣١٥ .

أى : مترتّبة بالتّرتّب الوضعىّ والطّبعىّ ، الّذى بين أجزاء الزّمان ، وبالتّرتب العِلّىّ ، من جهة أن كلّ سابق علّة للّلاحق ، بنحو الإعداد ، أو الإيجاب .

قوله: « إلى أوائل تلك السّنين » الخ ١/٣١٧ .

فإنّ المراد من طىّ السّماء ، بناءً على هذا القول ، طىّ نقوش نفوسها بعد مضىّ العامّ الإلهىّ ، و تكرّرها مرّة أخرى[1] ، بل مرّات غير متناهية عند رأس كلّ سنة و عامّ ، من تلك الأعوام الإلهيّة . فابتداء تلك السّنين عند انقضاء السّنة ، الّتى قبلها ، وختم دورها ، و بدو كورها . و هو يوم طىّ تلك النّقوش ، و انتهاء سير فلك وجودها و ظهورها .

و فى قوله ، تقدّست أسمائه . «كَطَىِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ »[1] إيماء إليه أيضاً . لأنّ الحقايق الوجوديّة ، والآيات الآفاقيّة والأنفسيّة ، أرقام إلهيّة ، ونقوش ربّانيّة ، كتبها أيدى الرّحمان بالقلم الأعلى[1] ، الجمعىّ الأحدىّ الكمالىّ ، و الرّوح الأعظم المحمّدى ،ص، فى العوالم الطّوليّة و العرضيّة ، الّتى هى كتب إلهيّة ، و صحف تامّة ربّانيّة .

١- الانبياء (٢١) ، ١٠٤ .

و طبقات تلك العوالم ، الّتى منها الأفلاك والسّموات ، باعتبارٍ ، سجّلاتُ تلك النّقوش والأرقام. لأنّها جامعة لشتاتها ، وحافظة لمتفرّقاتها بإذن الله وقوّته ، كحفظ السّجل للكتب عن الاندراس والتّفرق .

و يمكن أن يكون المراد بالسّماء : القلب التّقىّ النّقىّ ، و من الطّىّ : فنائه فى الله.

قوله : « و أشير إلى أيّام تلك السّنين » الخ ٢/٣١٧ .

أى ، بقوله تعالى « فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ »[١]. فإنّ قوله،تعالى: «يدبّر الأمر من السّماء» ،الآية اشارة إلى قوس النّزول ، وقوله ، تعالى : « ثُمَّ يَعْرِجُ » الخ إشارة إلى قوس الصّعود والعروج .

و يمكن أن يكون السّماء إشارة إلى عالم الأسماء وحضرة الجمع ، والأرض إشارة إلى حضرة الكون الجامع . والمراد بعروجها ردّ الأمانة الإلهيّة إلى أهلها .

قوله : « من دون أنثى » الخ ١٦/٣١٧ .

يمكن أن يكون المراد من الأنثى : الموادّ القابلة ، ومن الفحل القوى الحالّة فى الموادّ أو المتعلّقة بها . ففيها إشارة إلى أنّ ظهور الحقّ بعد ختم كلّ سنة ، بإبداء سنةٍ أخرى ، إنّما هو على سبيل الإبداع ، لا التّكوين والاختراع .

و يمكن أن يكون مراد بعض الحكماء من الشّمس : شمس العقل الكلّىّ ، أوحضرة المثال الصّعودىّ ، وصيرورتها ، ما به الوجود لناسوت أخرى ، من غير دخالة العلل الإعداديّة .

ثمّ إعلم : أنّ القول بالمحو والإثبات أصحّ : من وجوه ، أشار إلى بعضها فى الحاشية و فى المتن . و ممّا لم يشير اليه ، قدّه ، هو أنّ على هذا القول لا يلزم تطابق نقوش كلّ عامّ من الأعوام الرّبوبيّة مع الآخر ، بل هى صور الإشراقات الإلهيّة و الأنوار العقليّة ، الّتى تفاض من عالم الجبروت الأعلى على النّفوس الكلّيّة . و لمّا كانت العطيّات على

١ـ السجدة (٣٢) ، ٥ : « يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » .

حسب القابليّات ، و تلك النّفوس تتكامل يوماً فيوماً بمقتضى الحركة الجوهريّة،فتكون الإشراقات الّتى تشرق عليهافى كلّ آن أتمّ و أكمل،فكذلك مايتبعها من الآثار والوجودات السّفليّة ، فلا استبعاد أن ينتهى الأمر إلى طىّ بساط القابليّات ، و أن يظهر الخلق من دون أنثى[1] وفحل ، و أن يصير كلّ يوم من أيّام الشّمس ، كألفِ سَنَةٍ مِمّا تَعدّون ، كما ورد ما يؤيّد هذا فى الرّجعة . ولا شكّ أنّ هذا أليق بعظمة الحقّ ، وَجوده ، تعالى[1] .

فى النُّبُوات و الْمنَامَاتِ

قوله : « **الى المبدء** » الخ ۷/۳۱۸ .

قد فسّره فى الحاشية بالدّماغ . وقيل : إنّ المبدء للجميع هوالقلب ، بناءً على رأى أرسطاليس . ولامنافاة بينهما ، لأنّه مبدء أوّلىّ للجميع ، و لكن ظهور أفعالها و آثارها إنّما هو فى الدّماغ والكبد ، فتدبّر !

قوله : « **و منه قد ظهر صفائها** » الخ ۱۱/۳۱۹ .

أى ، و منه أن يظهرصفاتها . أو من ذلك الأسباب : ماقدظهر من بياناتناالسّابقة، من كون بعض النّفوس بحسب الفطرة الأوّليّة صافية الجوهر ، نقيّة الطّينة ، بل جميعها[۱] : من جهة فطرتها « التى فَطَرَ النّاسُ عَلَيْها »[۲] ، وهى فطرة التّجرّد والأمريّة « قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أمْرِ رَبّى »[۳] كذلك[٤] .

قوله : « **كتبديل العلم** » الخ ۸/۳۲۱ .

و منه ، ما ورد من حديث النّبى ، ص ، من شربه اللّبن ، و تأويله ، ص ، له بالعلم ، كما فى فصوص الحكمة .

قوله : « **أنّهم فى النّوم** » الخ ۳/۳۲۲ .

كماورد: «أنّ النّاس نيام ، إذا ماتواانتبهوا» .

۱- أى : « جميع النفوس » .

۲- الروم (۳۰) ، ۳۰ ، « فطرة الله التى ... »

۳- الاسراء (۱۷) ، ۸۵ .

٤- أى : « صافية » .

قوله : « **أضغاث أحلام قرن** » الخ ۱٦/۳۲۳ .

مفعول قرن ، قدم عليه .

قوله : « **من اتّحاد المـُدْرِكِ والمـُدْرَك** » الخ ۱۲/۳۲٤ .

و ذلك ، لأنّه على التّقدير الأوّل الضّمير فى علن راجع إلى المرئىّ ، فيحتاج إلى الرّابطة ، و تقدير كلمة فيه . وعلى الثّانى يكون فاعله الضّمير ، الرّاجع الى كلمة « من » ، فلايحتاج إلى الرّابط . فيصير المعنى[1] : علن مَنْ يغلبه مرّ صفراء ، أوسوداء مع أنّ مَن يغلبه راءٍ ، لامرئىّ . والمرئىّ مُعْلِن بذاك ، لاالرّائىّ . ولكن ، لمّا كان الرّائىّ ، والمرئىّ متّحدين ، فلافارق بين الأمرين .

فی أَصولِ الْمُعْجِزاتِ والكَرَامات

قوله : « بلا لوح » الخ ۴/۳۲۶ .

أی ، قری القلم الأعلی[1] من دون قراءة لوح . أو المعنی[1] ذلک الرّجل العقلیّ صاحب قوّة الحدس والذّکاء ، بلا لوح قرء ذلک اللّوح قری أعلی القلم .

قوله : « بل العقل الأوّل فی الحضرة الختمیّة » الخ ۶/۳۲۶ .

أقول مراده أنّ الحضرة الختمیّة ، أی الإنسان الکامل المحمّدیّ ، ص ، الّذی هو ختم الأنبیاء وسیّد الرّسل ، بل ختم قوسیَ الصّعود والنّزول ، یتّحد بالعقل الأوّل ویتجاوز عن العقول الطّولیّة . لأنّه روحه الجمعیّ الکمالیّ ، الّذی هو أبو[1] الأرواح والعقول .

وهذا الّذی أفاده ، قدّه ، علی مذاق الحکماء ، و أمّا علی مذاق العرفاء الشّامخین ، فالحضرة الختمیّة تتّصل بالتّعیّن الأوّل ، وتصل فی سیرها الصّعودیّ ، و سفرها إلی البرزخیّة الأولی[1] ، وحضرة الأحدیّة الذّاتیّة ، المعبّر عنها عندهم بمقام « قَابَ قَوسَین »[2] ، الّذی هو نهایة سیر أولی العزم من الرّسل ، غیر المحمّدیّین . و یؤیّد ذلک ما ورد عنهم ، ص ، انّ روح القدس فی الجنان الصّاغورة ذاق من حدائقنا الباکورة .

قوله : « بل هو أمّیّ ؟ » الخ ۷/۳۲۶ .

الأمّ فی اللّغة بمعنی أصل الشّیء ، أو ما یقصد و یتوجّه إلیه . و لمّا کان وجود الحضرة الختمیّة الإنسانیّة أصل کلّ شیء ، من الأشیاء الجوازیّة ، و مقصود الجمیع ، سمّیّ بالأمّیّ .

۱- « أب الارواح »، خ د .

۲- النجم (۵۳) ، ۹ : « ثم دنا فتدلی ، فکان قاب قوسین أو أدنی » .

قوله : « ولا بالحقّ عن الخلق » الخ ۸/۳۲۶ ،

کما فی النّاظرین بالعین الیُمنی[1] ، والّذین لم یحصل لهم البقاء بعد الفناء ، و بقوا فی المحو ، ولم یحصل لهم الصّحو بعد المحو .

قوله : « وله الفناء » الخ ۸/۳۲۶ .

أقول : المراد بالفناء بعد البقاء ، هو الفناء فی عین البقاء ، والجمع بین الأمرین بنحو الوحدة والسّذاجة .

قوله : « والبقاء بعد الفناء » الخ ۸/۳۲۶-۹ .

أی ، التّمکین بعد التّلوین ، والجمع بعد الفرق ، أو الجمع فی عین الفرق .

قوله : « و یشاهد نوره » الخ ۹/۳۲۶ .

أی یشاهد نور الحقّ ، أو نور نفسه ، من جهة سریان نوره الفعلیّ فی کلّ شیء : بحکم « نفوسکم فی النّفوس ، و أرواحکم فی الأرواح ، و أجسادکم فی الأجساد ، وقبورکم فی القبور » .

قوله : « فصاحب النّفس القدسیّة » الخ ۱۶/۳۲۶ .

أقول : النّفس القدسیّة ، والکلمة الإلهیّة ، إذا اتّصلت بعالم الأنوار الجبروتیّة ، والمعانی المرسلة الکلّیّة الإلهیّة ، تنزّل تلک المعانی من عالم الجمع إلی فؤاده . وصدره ، ثمّ إلی خیاله و حسّه بصور تناسبها و رقیقة تجانسها ، فتری[1] مالاعین رأت ، و تسمع مالا أذن سمعت ، و یخطر ببالها مالم یخطر علی قلب بشر .

قوله : « أوتیت جوامع الکلم » الخ ۵/۳۲۸ .

أی ، جوامع الکلم الإلهیّة : من أسمائه ، و صفاته الجمالیّة و الجلالیّة ، و مظاهر تلک الأسماء : من الآیات الآفاقیّة ، والأنفسیّة ، والکلم الوجودیّة الجبروتیّة ، والملکوتیّة ، والنّاسوتیّة .

فِى بيانِ سَبَبِ صُدورِ الأَفْعَالِ الغريبةِ عَنِ النَّفسِ الإِنسانيَّةِ

قوله « **وله نقل مشهور** » الخ ١٢/٣٢٨ .

والظّاهر أنّ مراده حديث المُعلّم مع الأطفال .

فی المعادِ

قوله : « **وعشق ينبوع النّور والحيوة** » الخ ۱۰/۳۳۱ .

المراد به نورالأنوار ، جلّت عظمته وكبريائه ، وسبحاتُ أنوار جماله و جلاله : من حضرتی الجبروت والملكوت . وكذا المراد بعالم النّور المحض .

قوله : « **فقد آنست** » الخ ۱۵/۳۳۱ .

أی ، آنست من وادی أيمن عالم الأنوار المحضةفی هذه النّشأة ، قبل رفض غواسق الأبدان، نارالعشق والحبّ بهم ، المحرقة لأنانيّتها والمُصفّية لجوهر ذواتها . لكن لايظهر أثر تلك النّار الموقدة الإلهيّة فی أبدانهم و صياصيهم لفرط برودة الخ .

قوله : « **وَ لَقَدْ عَلِمْتُم** »[1] الخ ۱٦/۳۳۱ .

أی، « لَقَدْ عَلِمْتُمْ » نشأة الصّور والمعانی الجزئيّة ، الحاصلة فی المثال الأصغر ، و حضرة المعانی ، و موطن ملكوت النّفس ، الّتی هی أمثلة و برنامجات للصّور الكليّة العقليّة ، و أرباب الأنواع والعقول العرضيّة ، « فَلَوْلا تَذَكَّرُوْنَ » لماورائهامن تلك العقول والأرواح المجرّدة الأمريّة .

قوله : « **وعندنا** » الخ ۱۷/۳۳۱ .

الفرق بين ما أفاده صدرالمتألّهين و ما أشار اليه ، قدّه ، أنّ المشاهد والمرئیّ على ما أفاده ، قدّه ، أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونيّة . و على ما أشاراليه ، قدّه ، عناوين هذه العقول ، وحكاياتها لأنفسها ،

قوله : « **كلّ البهاء** » الخ ۱۰/۳۳۲ .

۱- الواقعة (٥٦) ، ٦٢ .

الکلّ هنا بمعنى التّمام ، كما فى قولهم : « بسيط الحقيقة كلّ الأشياء » . و إنّما خصّه بمرتبة الواحديّة ، لأنّ مرتبة الأحديّة مقام الفناء و ظهور الحقّ بالقهاريّة المطلقة التّامّة ، والوحدة الصّرفة السّاذجة ، ولأنّه جعلها محيطة بكلّ البهاء ، ومرتبة غيب الغيوب ، و إن كانت محيطة بالجميع ؛ إلّا أنّها ماعدّت من المراتب .

قوله : « **فالعقول المرتّبة** » الخ ۱۴/۳۳۲ .

أى ، الطّوليّة : إمّا محسوبة من صقع الرّبوبيّة على ما ذهب إليه صدرالمتألّهين، من جهة أنّ ترتّبها فى الصّدور يؤدّى إلى عدّها من صقع الرّبوبىّ ، نظراً إلى الوحدة الوجوديّة الظّلّيّة ، الّتى تحصل لها ، لأجل ترتّبها فى الوجود . و إمّا معدودة من أعلى ناحية العقول المتكافئة ، لكون تلك العقول المرتّبة باطن ذوات تلك المتكافئة .

و إنّما ذكر هذه الجملة فى المقام من جهة أنّه ، قدّه ، جعل مشهود النّفس المثل النّوريّة ، و بَعْدها كلّ البهاء ، الّذى فسّره بحضرة الواحديّة ، فاعتذر عن ذلك بقوله: « فالعقول المرتبّة » الخ .

قوله : « **إذ للصّياصى** » الخ ۲/۳۳۳ .

أى ، دليل أنّ حاله عند الاتّصال بعالم النّور ، من حيث نسيان دارالغرور - كحاله عند كونه من قطّان دارالغرور ، من جهة نسيانه لعالم الأنوار والسّرور - أنّه عند كونه متوطّناً فى هذا العالم ، قاطناً فى هذه النّشأة ، متعلّقاً بالصّيصيّة الظّلمانيّة ، يُؤمى ويشير إليها بالإشارة الّتى تختصّ بالنّفس : أى ، « بأنا الأبهى » .

قوله : « **فتوهّم أنّه** » الخ ۶/۳۳۳ .

إشارة إلى ماذكره ، قدّه ، بقوله: « إذ للصّياصى » الخ .

قوله : « **فالأنوار المدبّرة** » الخ ۷/۳۳۳ .

إشارة إلى قوله : « ينسيه نفسه » الخ .

قوله : « **سرّ شطحيّات** » الخ ۹/۳۳۳ .

مثل قول سلطان العارفين : « سبحانى ما أعظم شأنى » !

قوله : « **يعلم بالحضور** » الخ ۹/۳۳۳ .

أى : يعلم بالعلم الحضورىّ الشّهودىّ الأشياء الّتى هى الشّىء بحقيقة الشّيئيّة : من الحقّ ، و أسمائه ، وصفاته ، وأفعاله المبدِعة ، و أفيائها : من الأفعال المخترعة والمكوّنة.

قوله : « **لكلمة هو** » الخ ۱۰/۳۳۳.

أى ، الواقعة فى قوله فهو لعالم العقول مرتقى[1] .

قوله : « **باعتبار بعض المراتب** » الخ ۱۰/۳۳۳.

أى،باعتبار مرتبة « فَبِى يَسمع » و « بى يبصر » ،ومرتبة « مَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ »[1] الآية .

قوله : « **ثمّ شرعنا فى تعليل** » الخ ۱۰/۳۳۳ .

وجه التّعليل ، أنّ الشّاهد والمشهود فى ذاك المشهد الرّفيع ، والمنظر الأعلى[1] والأفق الأرفع ، وجود صرف و نور ساذج محض ، حيث أنّ الشّاهد قاب التّقىّ النّقىّ ،الّذى هو متّسع الرّحمان ، والمشهود عند الخلاص عن دارالغرور ونشأة الهاوية والظّلمات ، هى[2] الأنوار اللّاهويّته ، والجبروتيّة ، والملكوتيّة ، الّتى هى أيضاً مبرّات عن المهيّة ، والحدود الحاكية عن ضيق الوجود ، و قصوره . بل لودقّقتَ النّظر ، و عمقّتَ الفكر ، لصدّقتَ أنّ الشّاهد والمشهود كلِيَيْهما ، هوالحقّ والنّور المطلق .

قوله : « **اللّذَيْنِ** » الخ ۱/۳۳٤.

الظّاهر الّذى ، ليكون صفة للشّىء ، المراد به شيئيّة حقيقة الوجود . ولوكانت النّسخة هكذا ، يكون مرجع ضمير « هو » كلّ واحد : من الشّىء والوجود .

قوله : « **مهيّة يصحب** » الخ ٥/۳۳٤ .

إشارة إلى ما ذكر فى مبحث التّشكيك : من جوازه فى الذّاتيّات والمهيّات .

١ـ الانفال (٨) ، ١٧ .

٢ـ أى : « المشهود » .

ولكن من حيث الاتّحاد مع الوجودات وبلحاظها .

قوله : « **فجنّة اللّقا** » الخ ٦/٣٣٤ .

أى جنّة الذّات ، وهى عندهم عبارة عن الفناء فى الله والبقاء به . وهى نتيجة قرب الفرائض ، كما أنّ الثّانى[1] نتيجة قرب النّوافل .

قوله : « **و أصل الإطلاق** » الخ ٨/٣٣٤ .

أى : إطلاق الجنّة على الجنّتين من باب المشاكلة بينهما .

١ـ « كما أن الثانية » ، خ ل .

فِى الْمَعَادِ الجِسْمَانِىّ

قوله : « **فيكون المعاد** » الخ ١٦/٣٣٤ .

أى ، معاد الأرواح الكلّيّة ، البالغة إلى حدّ العقل بالفعل . والمستفاد .

قوله : « **بل تبقى دهراً** » الخ ١٧/٣٣٤ .

أى ، ببقاء أصولها وحقايقها البرزخيّة ، أو بتحوّل تلك الصّور إليها .

قوله : « **والقائلون** » الخ ٤/٣٣٥ .

أقول : أى، القائلون به مع القول بالحركة الجوهريّة . و إلّا فمع إنكاره[1] لايدفع القولُ به الشّبهة والإشكالاتِ ، إلّا بالقول بتجرّد الخيال ، والقوى[1] الحسّية ،أوالخيال و ماورائه ،كما لايخفى[1] . نعم ، على ما صوّره فى ردّ صدرالمتألّهين يمكن أن يكفى القول بعالم المثال فيه ، ولكن سنبيّن عدم تماميّته .

قوله : « **فلقوله تعالى** » الخ ١٢/٣٣٥ .

فيه شهادة من وجوه :

منها ، إضافة الرّضوان إلى الاسم الجامع الإلهىّ .

و منها ، وصفه بكونه أكبر .

و منها . تنكيره ، الدّال هنا على تفخيمه .

قوله : « **وقول أميرالمؤمنين** » الخ ١٢/٣٣٥ .

و الشّهادة فيه فى قوله ،ع ، « **بل وَجَدْتُكَ أهْلاً لِلْعِبادة ، فَعَبَدْتُكَ** » .

فإنّ فيه إيماءً إلى أنّ جنّة المقرّبين ، وهى لقاء الله ، جلّ جلاله ، و الاتّصال بجنابه ،

١- « انكارها » ، خ ل .

و حضرة جبروته و ملكوته ، وأنّها فوق جنّة الفعل والأعمال ،كما أنّ فيه أيضاً ايماء إلى تحقّق نار أخرى[١] ، وهى نار الفراق والبُعد عن دار التّلاق .

قوله ، ع : « فَهَبْنى » الخ ١٣/٣٣٥ .

قال ، قدّه ، فى الحاشية : « أى سلّمت أنّى صبرت ، وإنّما فسرت » الخ .

أقول : يمكن أن يكون إسناد الظّنّ إليه ، تقدّست اسمائه ، باسان « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ »[١] ، و « مَنْ ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً »[٢] الآية .

قوله : « ومن غلب عليه التّعلّق » الخ ٤/٣٣٦ .

أقول : الظّاهر منه ، أنّ ذاك الحزب ، الّذين هم حزب الله ، ينخرطون فى سلك العقول الكلّيّة ، والمثل النّوريّة الإلهيّة ، و يرفضون عالم الغرور ، ونشأة الهاوية بالكلّيّة. و لكن مختار أصحاب الحقّ ، و أرباب الحقيقة أنّ لهم الظّهور بجميع العوالم والنّشئات ، والجمع بين الجنّات الثّلث ، و القُربات الأربع ، و أنّ مصيرهم إلى الله ، و رضوانه ، « فَطُوبىٰ لَهُمْ وَ حُسْنَ مَآبٍ »[٣] .

قوله : « فيشغلهم » الخ ٦/٣٣٧ .

تفريع على قوله : « وليس لهم » الخ .

قوله : « أمكن » ٧/٣٣٧ .

خبر « أنّ » .

قوله : « لأنّها » الخ ٧/٣٣٧ .

أى ، الأبدان الحيَوانيّة والإنسانيّة .

قوله : « أقول : كون جسم » الخ ٦/٣٣٨ .

لايخفى[١] عليك ، أنّ مع القول بوجود عالم المثال الأكبر :

١ـ الانفال (٨) ، ١٧ .

٢ـ البقرة (٢) ، ٢٤٥ .

٣ـ الرعد (١٣) ، ٢٩ .

إمّا أن نقول بتجرّد الخيال، و القوى الباطنة، أم لا. فإن قلنا بتجرّدها، فأىّ حاجة إلى الالتزام بتعلّق النّفس بالأجرام المذكورة، أو صيرورتها[1] مظهراً لها ولتخيّلاتها؟ فإنّ النّفس حينئذ مستكفية بذاتها، وشؤونها الذّاتيّة فى ادراك الصّور البرزخيّة، لاسيّما، لوقلنا بتعلّقها بأبدان مثاليّة، شبيهة بتلك الأبدان النّاسوتيّة: فى الصّورة المقداريّة.

و إن لم نقل بتجرّد تلك القوى[1]، وقلنا بفنائها بفناء البدن، فمجرّد القول بوجود عالم المثال، من دون الذّهاب إلى الأبدان المثاليّة، و تعلّق النّفس بها بعد المفارقة، ممّا لايكفى فى تخيّل النّفس لتلك الصّور، كما لايخفى[1]. وعلى القول بها، فلاحاجة إلى الالتزام بالتّعلّق، الّذى ذكره ذانك العلَمان أصلاً. لأنّ التّعلّق بتلك الأبدان يكفى فى تخيّل تلك الصّور، من دون حاجة إلى التّعلّق بجسم آخر، كما هو من الشّمس أبين و أظهر.

ثمّ، إنّ انتقاش صور ما دون الأفلاك فى جسم الفلك، لاشهادة فيه على إمكان تلك المظهريّة. لأنّ تلك الصّور من معاليل وجوداتها و نتائج حركاتها، بخلاف تلك الصّور المتخيّلة، سيّما الكاذبة منها، الّتى هى كلفظٍ، ظهر تحته العدم. فإنّه، كيف يمكن أن تصير تلك النّفوس الشّريفة الفاضلة مظهراً لها و شريعة، لكلّ وارد منها، و ذلك، مثل تجويز أن تصير النّفوس الكلّيّة الفاضلة الإلهيّة مظهراً للصّور المتخيّلة لنفوس الفجّار والكفّار؟ فهل يرضى به عاقل لبيب، أوفاضل أريب «كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا»[2] وَ «قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»[3] بعدم إمكانها.

و من هنا اضطربت كلماتهم فى جواب ما اورد على كون العقل الفعّال خزانة للصّور العقليّة: من لزوم ارتسام صور الكواذب فيه، حتّى نقل عن بعض تلامذة المحقّق الطّوسىّ: عَجْزُه، قدّه، عن الإتيان بالجواب المُشْبِع. فلو لم يكن مظهريّة الموجودات العالية

۱ـ أى: «صيرورة الاجرام».

۲ـ المؤمنون (۲۳)، ۱۰۰.

۳ـ النحل (۱٦)، ۱۰٦: «الا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان».

للصّور الكاذبة ، و دعابات الوهم الكاذب ، مُنْكَرَةً عندهم ، لما تشوّشت كلماتهم فى حلّ هذا الإشكال . مع أنّ ظهور هذه الصّور بعد ارتحال النّفس من دارالغرور، وقطع تعلّقها عن البدن النّاسوتىّ ، فى مجالى إدراكاتها و تصوّراتها ، ليس كظهورها عند بقاء علاقتها به . فإنّ ظهورها عند بقاء العلاقة ظهور ضعيف ، منفكّة[1] عن الآثار الخارجيّة. بخلاف ظهورها بعد رفض العلاقة البدنيّة ، فإنّها مقارنة مع الآثار العينيّة ، بل، وجودها خارجىّ محض ، و عينىّ صرف . فيلزم من ظهور هذه الصّور فيها اتّصافها بآثارها و لوازمها و أحكامها ، ولايجوّزه أحد من أهل المعرفة و ارباب الدّراية .

ثمّ لوسلّمنا عدم لزوم مُحالٍ : من مظهريّة تلك المجالى لإدراكات النّفس بعد رفض العلاقة البدنيّة ، فليس مراد هؤلاء الرّؤساء تلك المظهريّة . لأنّ تلك الأنفس عندهم ، بعد مفارقة الأبدان الطّبيعيّة ، غير بالغة إلى مقام الاستكفاء بذاتها و باطن ذواتها فى إدراك الصّور ، بل محتاجة فى إدراكها إلى الآلات والقوى . و مادام لم تحصل العلاقة الاتّحاديّة معها و مع تلك الآلات ، لم يمكن أن تصير واسطة لها فى إدراك الصّور و نيل الحقايق . ولذلك قالوا : إنّ النّفس تتعلّق بتلك الأجساد بعد الارتحال و رفض عالم الجهات و الأبعاد . و بالجملة : تلك المظهريّة ، على تقدير صحّتها ، لا ربط لها بما يقولونه أصلاً .

قوله ، قدّه : « ولامنافاة » الخ ١٤/٣٣٨ .

أقول : كون هذه الصّور قائمة بذواتها غير ملائم لمذهب المشّائين ، ولا لمذهب شيخ الإشراقيّين ، لأنّهم ليسوا قائلين بتجرّد الخيال . وقول الشّيخ ، ره ، بوجود عالم المثال غير ملازم لتجرّده ، كما يظهر من كتبه و مؤلّفاته . مع أنّه ، لو تحقّق قيام تلك الصّور بذاتها ، و ارتحال النّفس من هذه النّشأة إلى عالم المنشآت وحضرة الملكوت ، فأىّ حاجة لها إلى هذه الأجساد و صيرورتها مَظْهراً و مَجلىً لها ، لأنّها قائمة بذات النّفس بالقيام

١ـ « منفك » خ ل .

الصّدوری ، و ظاهرة فی عالم الملكوت بالوجود الملكوتی ، من دون التّجافی، ولاالنّزول عن تلك النّشأة إلیٰ ذاك العالم ، حتّیٰ تحتاج إلی مظهر ناسوتی .

قوله، قدّه: « **أی المجرّد** » الخ ۱۷/۳۳۸.

أقول : عمدة ما يتمسّك به صدر المتألّهين ، قدّه ، فی ردّ هؤلاء أنّ سرّ الموت الطّبيعی عنده ، قدّه ، خروج النّفس من القوّة إلی الفعل ، وارتحالها من الدّنيا إلی الآخرة . فكما أنّ عودها إلی البدن النّاسوتی مستلزم للمـُحالات ، الّلازمة للقول بالتّناسخ : من الحركة القهقرائيّة ، و عود « مابالفعل » إلی « مابالقوّة » ، فكذلك عودها ثانياً إلیٰ تلك الدّار و تعلّقها بالأجساد الطّبيعيّة ، عنصريّة كانت ، أو فلكيّة ، ولو بنحو المَظْهريّة، مستلزم لتلك المُحالات أيضاً ، كما لايخفیٰ علی العارف الخبير ، والنّاقد البصير .

قوله : « **و علاقة نفس** » الخ ۳/۳۳۹ .

أقول : لاعلاقة للنّفس بتلك المرائی ، ولا بالصّور الحاصلة فيها أصلاً . ولذلك لاتتمكّن من التّصرّف فيها ، ولا ما بإنشائها ، أو إظهارها، أومحوها ، وبالجملة : التّصرّفات الّتی لها بالنّسبة إلیٰ مدركاتها أصلاً .

و مع تسليمه ، فالقياس مع الفارق : حيث أنّ النّفس مادام لم ترفض عالم الطّبيعة بدنیّ الوجود ، و تلك الصّور المرآتيّة من موجودات ذاك العالم عنده ، قدّه . و هذه بخلاف تلك الصّور الإدراكيّة ، الحاصلة للنّفس ، بعد ارتحالها عن هذا العالم ، واتّصالها بعالم الثّبات والجمعيّة ، و نشأت الكبرياء والعظمة ، والجبروت .

قوله : « **و هذا الظّهور من باب الضّرورة واللّزوم** » الخ ۶/۳۳۹ .

أقول : مظهريّة الأفلاك للصّور الّتی للعالم المثال الأكبر ، و إن كان علی سبيل اللّزوم ، من جهة كونه فی طول وجود الأفلاك ، بل سبب وجوداتها الزّمانيّة ، ولكن عالم المثال الأصغر ليس بالنّسبة إليها كذلك . بل ، هو بمنظر أدنیٰ وأفق أسفل منها كما هو ظاهر لايخفیٰ . كيف لا ؟ وهی متّحدة بنفوسها الكلّيّة الفاضلة الشّريفة ، الّتی هی من أسباب وجود النّفوس الجزئيّة ، ووسائط تحقّقها ، مع قوّتها الأمريّة والخلقيّة . فكيف يمكن

أن يقال : بأنّ انفعالها عن تلك الصّور من الضّرورة واللّزوم ، مع أنّه فرق بين ظهور الصّور فى المرآت ، و بين ظهور المدركات فى الأفلاك ؟ إذ ليس من شأن المرآت إدراك ما يظهر فيها ، إلّا أن تكون مجرّدة ، قائمة بالذّات ، بخلاف الأفلاك ،كما هو مسلّم عند الجميع . فيلزم من ظهور الصّور فيها إدراكها لتلك الصّور وانفعالها عنها . لأنّ الإدراك نوع انفعال عندهم . ولو جعلت خلّاقة لها ، لكان المحذور أشدّ ، لاستلزامها أن تصير مُنْشِأةً للصّور الغير الملائمة لذاتها فى أبدانها ، على سبيل الضّرورة .

قوله : « **مدفوع** » الخ ۱۲/۳۳۹ .

أقول : لانسبة بين مظهريّة الرّوح البخارىّ ، والقوى الدّماغيّة ، لأفعال النّفس و إدراكاتها ، فى هذه النّشأة قبل ارتحالها عن البدن ، و بين مظهريّة الأفلاك لها . لأنّ الأرواح البخاريّة والقوى الدّماغيّة كلّها من شؤون النّفس ، وهى فاعلة لها و للصّور الظّاهرة فيها . وهذا بخلاف الصّور الظّاهرة فى الأجساد الفلكيّة . إذليس للنّفس بالنّسبة إليها : لانسبة وضعيّة ، حتّى تُعَدّ لإنشائها ، ولا نسبة إشراقيّة وجوديّة ، حتّى تصير مظهراً للصّور القائمة بها ، على سبيل الضّرورة واللّزوم .

قوله : « **أثبت مظاهر فى هذا العالم** » الخ ۹/۳۳۹-۱۰ ،

أقول : المظاهر الّتى اثبتها ، قدّه ، للصّور المعلّقة للمثال الأكبر ، وحضرة الملكوت فى هذا العالم ، لاربط لها بتلك الصّور الإدراكيّة . لأنّ تلك الصّور لها أصل ثابت فى العالم الأعلىٰ ، و يظهر فى العالم الأدنىٰ على سبيل العكس والرّشح ، وتكون مناسبة لهذا العالم الأسفل . و هذا بخلاف تلك الصّور الإدراكيّة : لأنّها ، لوكانت أصولها الثّابتة [1] فى حضرة المثال الأكبر ، فالنّفس بعد رفض هذا العالم ، واتّصالها بعالم الملكوت ، مستغنية عن أن تكرّر مرّة أخرىٰ إلىٰ هذا العالم ، وتُنْشِاءَ مُدرَكاتها فى المجالى ، الّتى هى من موجوداته و مجانسة معه .

وإن كانت أصولها قائمة بذات النّفس ، فهى تدركها بذاتها ، من غير حاجة إلى أمر آخر .

۱- « ثابتة » ، خ ل .

و إن لم يكن لها أصل ثابت أصلاً . فلايمكن ظهورها فى مجلىً من المجالى أصلاً ، الّا بإنشاء النّفس و إيجادها . و إذذاك ، فهى تقوم بذاتها ، من غيرحاجة إلى تلك المظاهر والمجالى .

قوله « **قد تتخلّصون** » الخ ١٣/٣٣٩ .

أقول : الظّاهر من كلام الشّيخ أنّ تلك النّفوس تتخلّصون عن عالم الدّنيا إلى دارالآخرة . ومع هذا فكيف يمكن رجوعها إلى تلك الدّار الدّنيا ، و إنشاء الصّور فى الأجسادالفلكيّة . وهل هذا إلّا مفسدة التّناسخ؟ثمّ ، كيف يمكن تخلّصها إلى عالم الآخرة، مع خلودها فى العلاقة بتلك الأبدان النّاسوتيّة ؟ نعم ، لو قيل بكون أجساد عالم الأفلاك العلويّة من موجودات عالم المثال ، يمكن أن يكون لذاك القول وجه .

قوله : « **ومعنى ما نقل شارحها** » الخ ٣/٣٤٠ .

أقول : لاريب فى عدم انطباق هذا الكلام على ما أفاده أصلاً ، بل على تعلّق هذه النّفوس بتلك الأبدان ، كما لايخفى[1] . وعلى تقدير كون المراد منه ما أفاده ، قدّه ، فقد علمت عدم استقامته ، أيضاً .

قوله : « **إنّ الأشياء الطّبيعيّة** » الخ ٥/٣٤٠ .

لايخفى[1] ظهور كلامه فى القول بالحركة الجوهريّة ، كما أشار إليه صدرالمتألّهين ، لافيما أفاده ، قدّه ، كما يرشد إليه : قوله : « ثمّ النّفس ، ثمّ العقل » ، و قوله : « أنّ الأشياء الطّبيعيّة » ، و قوله : « إذافسد » ، الخ .

قوله : « **ومعنى ما ورد فى أخبار** » الخ ٦/٣٤٠-٧ .

أقول : ماورد فى الأخبار ، إمّا منزّل على مثاليّة العرش والكرسىّ ، كما ذهب إليه كثير من العارفين ، أو على أنّ المراد من السّماء فيها العالم العلوىّ المثالىّ ، عبّر عنه بها ، تقريباً إلى الأفهام .

قوله : « **وبالجملة** » الخ ٨/٣٤٠ .

أقول : قد عرفت ورود اعتراضاته على شيخ أتباع المشرقيّين ، أيضاً .

قوله « **وفيه مالايخفى** » الخ ٣/٣٤١ .

قد أفاد فى الحاشية الإشكالات الواردة على هذا القول . و ما أفاده مبنىّ على قطع النّظر عن بطلان الجواهر الفردة . و إلّا ، فيكفى فى بطلانه الأدلّة القائمة على بطلانها. و أمّا ما ذهب إليه بعض البارعين فى الحكمة اليمانيّة: من بقاء علاقة النّفس بمادّة البدن ، وإن زالت علاقتها عن صورتها ، وكذا ماذهب إليه بعض آخر: من وجودالودايع النّفسانيّة فى البدن ، و تحريكها له إلى حيّزالنّفس ، على ما بيّنه فى رسالة مستقلّة فى هذا الباب ، فهذا و أمثاله ، مع عدم استقامته فى نفسه ، لاربط له بهذا القول أصلاً ، كما بيّنّاه فى رسالة مفردة .

قوله : « **لانّ النّفس باقية** » الخ ١٠/٣٤١ .

لم يعبأ بقول أصحاب الانطباع ، كما أشار إليه فى الحاشية ، لفرط ردائته وسخافته .

فِى بَيانِ كَوْنِ الْبَدَنِ الْمَحْشور عَيْنَ الْبَدَنِ الدُّنْيَوىّ

قوله : « **و لوازم الهيولىٰ** » الخ ٣/٣٤٢ .

مبتداء ، خبره قوله : «مثل قبول التّركيب» الخ .

قوله : « **بل بعد كونها** » الخ ٩/٣٤٢ .

اى ، عندكون النّفس فى مرتبة الطّبيعة ، أى الصّورة النّطفيّة والمراتب النّازلة عنها ، المشار إليها بقوله ، تقدّست أسمائه : « هَلْ أتىٰ عَلَى الْإنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْر لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكوراً » [١] .

قوله،قدّه: « **وفيها سرّ الهبوط والعروج** » الخ ١/٣٤٣ .

أى ، سرّ هبوط الأرواح المرسلة الكلّيّة ، مثل روح القُدُس ، إلىٰ هذا العالم ، ثمّ عروجها إلى حظيرة القدس و عالم الأمر ، بعد هبوطها منها .

أو عروج النّفوس الكلّيّة الإنسانيّة إلىٰ تلك العوالم الكلّيّة الإلهيّة ، مع كونها متعلّقة بتلك الأبدان النّاسوتيّة ،كما ورد فى إدريس ، وعيسى ، ع ، و فى حقّ نبيّنا و سيّدنا ، سيّدالأنبياء و المرسلين ، و خاتم الرّسل و النّبيّين ، ص ؛ و ما ورد من سبق الأرواح على الأجساد ، وكونها مخلوقة قبلها بألْفَى عام ؛ و ما ورد من أخذ الميثاق عن الأرواح والنّفوس ، فى عالم الذّر و النّشآت السّابقة على الكون الفرقانىّ النّاسوتىّ لها .

أو سرّ هبوط النّفس من المحلّ الأرفع الأعلىٰ إلىٰ هذا العالم ، ثمّ عروجها منه إلى نشأة الآخرة ، و دارالحَيَوانِ والقرار .كما قال رئيس الحكماء فى عَيْنيّته:

هَبَطَتْ إلَيْكَ مِنَ المَحَلّ الأرفعِ وَرْقاءُ ذاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّع .

١ـ الانسان (٧٦) ، ١ .

مع أنّ النّفس عندهم حادثة بحدوث البدن ، أو عند حدوثها ، لاقديمة أزليّة ، و سابقة الكينونة على كينونة البدن ، حتّى تهبط إليه من محلّها الأرفع الأعلى ، كما أشار إليه فى الحاشية .

فإنّ جميع ذلك مبنىّ عنده ، قدّه ، على هذا الأصل و تلك القاعدة ، أى كون الكينونة السّابقة . لحقيقةٍ ، هى بعينها لرقيقتها الّلاحقة و بالعكس ، المتفرعة [۱] ، هذه ، و أمثالها على ما أسّسه صدر المتألّهين ، من الأصول الحقّة البرهانية : من « أصالة الوجود ومشككيّته » ، و « كونه حقيقة واحدة ، رفيع الدّرجات » ، و « جواز الحركة فى الجوهر » ، وغير ذلك من القواعد الحقّة ، المشار إليها سابقاً ولاحقاً : فإنّ الهبوط بكِلا مَعْنَيَيْه مبنىّ على سراية حكم الرّقيقة إلى الحقيقة . فإنّ الهابط من عالم الجمع و حضرة القدس ، رقيقة العقل الفعّال والعقول الطّوليّة و العرضيّة و النّفوس الكلّيّة . و كذا النّفس الجزئيّة الحادثة رقيقة النّفوس الكلّيّة والعقول المرسلة الإلهيّة . ولكن من جهة سراية حكم الرّقيقة إلى الحقيقة نسب الهبوط ، الّذى هو وصف الرّقيقة ، إلى الحقيقة .

والأولى أن يجعل نسبة الهبوط إلى النّفس من فروعات عكس القاعدة . فإنّ الهبوط فرع كونها فى العالم الأعلى الإلهىّ ، حتّى تهبط منه إلى المحلّ الأدنى النّاسوتىّ ، مع أنّها حادثة بالتّفصيل الّذى مرّ ذكره . ولكن ، لمّا كانت حقيقتها و أصلها ثابتة فى هذا [۲] العالم ، فبحكم الاتّحاد والسّراية ، جعلت كينونتها عين كينونة الرّقيقة ، و نسب الهبوط إليها . وكذا سبق الأرواح و تحقّقها فى عالم الذّر و نشأة أخذ الميثاق مبنىّ على العكس .

والعروج بالمعنى الّذى ذكرناه مبنىّ عليه أيضاً ، لو قلنا بمقالة من ذهب إلى أنّ المعراج ، كان روحانيّا فقطّ ، أو بالأبدان المثاليّة البرزخيّة . ولو قلنا : إنّه كان بهذا البدن الفرقانىّ المادّىّ النّاسوتىّ ، فهو مبنىّ على انغمار البدن تحت سطوع نور الرّوح الكلّىّ ، و مقهوريّته ذاتاً و حكماً ، تحت إشراقاته النّازلة من حيّزها إلى أسفل السّافلين ، الأجساد

۱ـ أى : « القاعدة المتفرعة » .

۲ـ «فى ذاك» ، خ ل .

الدّنيويّة، وموطن الأبدان النّاسوتيّة، ونحوذلك من الوجوه المذكورة فى محلّها ومقامها، فتدبّر!

قوله : « **وهو أنّ الوحدة** » الخ ۴/۳۴۳ .

أقول : تتميم هذا الوجه يتوقّف على الوجه الأوّل ، و جواز الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، كما لايخفىٰ!

قوله : « **و مدّة** » الخ ۹/۳۴۳ .

أى ، المادّة بالمعنى الأعمّ من الأولىٰ والثّانية . لأنّها بمعنى المادّة الأولىٰ واحدة بالشّخص عندهم ، إلّا أنّ شخصيّتها تبع شخصيّة الصّور ، و فى حدّ ذاتها مبهمة .

قوله، قدّه: «**مادام ضعفها** » الخ۱۰/۳۴۳ .

بل المادّة ، عندالقائلين بالتّركيب الاتّحادىّ ، جهة نقص الصّورة و تشبّكها [1] بالعدم ، لا أمر غيرها يحتاج إليها .

قوله : « **فالنّفس** » الخ ۱۶/۳۴۳ .

هذا بالنّسبة إلى النّفوس الغير البالغة إلى حدّ العقل بالمستفاد ، الّتى لم ينسلخ عنها اسم النّفس . فإنّ أمثالها محتاجة إلى بدن مّا ، سواء كان مادّيّاً ناسوتيّاً ، أومجرّداً برزخيّاً. و أمّا نفوس الكمّل البالغة إلى مقام : « مَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ ، » [2] و « مَنْ رَآنى فَقَدْ رَأى الحَقّ » ، و « إنَّ الّذِينَ يُبَايِعُونَكَ » [3] الخ فهى بعدرفض الأبدان و هجرالغواسق تنخرط فى سلك العقول ، و تتّصل بعالم النّور ، كما مرّ تفصيله ، سابقاً .

ثمّ ، لايخفىٰ أنّ ذكر المقدمة الأولىٰ ، وهى كون المادّة معتبرة بنحوالإبهام، لبيان الواقع و تقريب فهم المقدّمة الثّانية إلى الذّهن . إذلاحاجة إليها فى المقام، من جهة أنّ البدن الأخروىّ عنده ، قدّه ، مجرّد عن المادّة ، و إن لم يكن مجرّداً عن المقدار . او لبيان علّة

۱- أى ، « تشبك الصورة » .

۲- الانفال (۸) ، ۱۷ .

۳- الفتح (۴۸) ، ۱۰ .

استغناء النّفس عن البدن المادّىّ ، عند ارتحالها إلى دار القرار .

قوله : « **ثمّ صورة طير** » الخ ٤/٣٤٤ .

إشارة إلى قوله ، تقدّست أسمائه : « وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ »[1].

قوله : « **بعد اتّحاد النّفس** » الخ ٤/٣٤٤ .

أى ، الأبدان مع تفاوتها تتّحد بعد اتّحاد النّفس شخصاً ، و باتّحادها .

قوله : « **مقيّداً** » الخ ٩/٣٤٤ .

إشارة إلى أنّ بدنه العنصرىّ ، الغير المقيّد بكونه بمرتبته ، الخاصّة ، أى المرتبة المخصوصة بظهوره الخاصّ فى بلد كذا ، مع تشخّصات تابعة للنّحو الخاصّ ، من ظهوره وتجلّيه ، ليس بمدفون فى المدينة ، بل سار فى جميع أبدان الطيّبين والأراضى الطيّبة النّقية ، كما ورد . « انّ فى قلوب من والاه قبره » .

قوله : « **كتحسينات** » الخ ١١/٣٤٤ .

مثل ما ورد ، من « أنّ صورة المؤمن يوم القيمة ، كالبدر فى ليلة تمامه » ، و « أنّ أهل الجنّة جرد مرد » ، و « أنّ ضرس الكافر كجبل اُحُد » ، أو « أنّه يحشر عل صورة ، يحسن عندها القردة والخنازير » .

١- التكوير (٨١) ، ٥ .

فِى دَفْعِ شُبُهاتٍ تُورَدُ عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَعَادِ الْجِسْمانىّ

قوله : « **إمّا أن يعاد** » الخ ١٦/٣٤٤ .

أى ، لايمكن فى البدنيَن ، و إلّا يلزم أن يصير الواحد إثنين .

قوله : « **لأنّه انقلاب** » الخ ٨/٣٤٥ .

و ذلك ، لأنّ تصوّرها بالصّورة الهوائيّة ، مع بقاء الصّورة المائيّة ، و بقاء آثار كلّ واحدة منهما ، ممّا لايمكن أصلاً .

و بعبارة أخرى ، ذلك التّصوّر : إمّا أن يكون بقيام كِلتا الصّورتَين بالمادّة واجتماعهما فيها ، بنحو الصّرافة و السّذاجة ، فيلزم صيرورة الواحد إثنين ، و إمّا أن يكون بتصوّر إحديهما بالأخرى ، وهو مع مُحاليّته ، من جهة أنّ كلّ فعليّة آبية عن الأخرى ، لا يمكن ، إلّا باتّحاد إحديهما بالأخرى ، أو بانقلابها إليها . و الأوّل أيضاً مستلزم للانقلاب .

قوله : « **بل هى موانع** » الخ ١٢/٣٤٥ .

أى ، موانع من أن تصير المادّة متلبّسة بصورة أخرى ، فى عرض الأولى ، وتصير مادّة لها : من جهة أنّ كلّ فعليّة آبية عن الأخرى .

قوله : « المدلول عليه » ١٦/٣٤٥ .

كما فى دلالة « اِعْدِلوا هُوَ أقْرَبُ لِلتَقْوى »[1] على العدل ،

قوله : « **لكونه معيّنا** » الخ ١٧/٣٤٥ .

---

١ - المائدة (٥) ، ٨ .

أی ، لایحتاج إلی التّعیین فی الذّکر ؛ من جهة أنّه معین لأن یکون واقیا . إذغیره فاقر بالذّات ، ممکن بحسب الحقیقة . ولیس لما بالقوّة مدخلیّة فی إفادة الوجود و بقائه أصلاً .

قوله : « **بأن لایکون** » الخ ١٧/٣٤٥ .

أی ، بأن لایکون هو ضمیراً ، بل یکون عبارة عن الهویّة المغربیّة ، الغیبیّة ، الإلهیّة .

قوله : « **قال صدرالمتألّهین** » الخ ١/٣٤٦ .

الفرق بین ما أفاده صدرالمتألّهین قدّه ، وما أفاده رحمةالله علیه : أنّ المحشور ، علی ماأفاده صدرالمتألّهین ، البدن المثالیّ الملکوتیّ علی مافهمه ، قدّه ، من کلامه . وعلی ماأفاده ، هذا البدن الملکیّ ، و لکن لابمادّته ، بل بصورته الدّهریّة . و بعبارة أخری[1] ، المحشور ، عندالصّدر : البدن المثالیّ ، الّذی کان باطن ذاك البدن ، و کان التّعلق الأولی[1] للنّفس به عند کونها متعلّقة به ، و عنده ، قدّه : الصّور المتتالیة ، الّتی تنسلخ عن مادّة البدن ، وتجتمع فی الدّهر الأیسر الأسفل ، و یتعلّق به[1] النّفس بعد مفارقة البدن النّاسوتیّ .

قوله : « **بل کلّما یتعلّق** » الخ ٤/٣٤٦ .

فالبدن المثالیّ الّذی یتعلّق به النّفس بعد مفارقة هذا البدن ، فهو بعینه بدنها . ویمکن أن یکون مراده ، قدّه ، من الصّور الدّهریّة ، هوالبدن المثالیّ ، الّذی هو باطن تلك الصّور المتفرّقة ، وجهة جمعها و وحدتها . فیکون ما أفاده أیضاً راجعاً إلی ما ذکره صدرالمتألّهین ، قدّه .

قوله : « **و یمکن أن یکون المراد** » الخ ٩/٣٤٦ .

أی ، یکون المراد من قوله : « مراتب السّیال » : الکتاب الآفاقیّ ، و من قوله : « فذلك الکتاب » الکتاب الأنفسیّ .

أویکون المراد منهما جمیعاً : الکتاب الانفسیّ ، ذکر فی المقام ، لمناسبة ما قبله ،

١ـ « بها » ، خ ل .

وهو قوله : « ففى وعاءالدّهر » الخ . لأنّه إشارة إلى الكتاب الآفاقىّ ، الّذى يكون الكتاب الأنفسىّ باطنه وصورته ، و جهة وحدته و جمعه ، وتمامه وكماله ، كما ورد عنه ، ع : « أتزعم أنّكَ جِرْمٌ صَغيرٌ » الخ . و وجه المناسبة ظاهر . لأنّ أحد الكتابَين تفصيل الآخر ، والآخر جهة جمعه و إجماله .

أومن جهة أنّ أحدهما غاية تحوليّة للآخر .

قوله : « **فيكون المراد بالسّيال** » الخ ۱۰/۳٤٦ .

أقول : لمّا كان السَّيَلان بنحواللبّس بعداللبّس ، لا بنحوالخلع واللبّس ، وله أصل محفوظ . فهو يبتدى من الوحدة و ينتهى إليها ، و يجتمع فى الوجود الدّهرىّ الآفاقىّ والأنفسىّ بصورة واحدة بسيطة ساذجة ، و يشاهدهما الرّوح الإنسانىّ بعد مفارقة النّشأة النّاسوتيّة دفعةً واحدةً دهريّة ، و ينظر آياتهما نظرة واحدة ، كما كان ذلك وصف الكمّل من المحمّديّين فى هذا العالم . فإنّ هذا الشّهود الدّهرىّ ، لإحاطتهم بالعوالم الملكيّة والملكوتيّة إحاطةً تامّةً كاملةً ، كان مقاماً لهم ، بخلاف ساير الأنبياء والأولياء . فإنّهم عند كونهم فى هذا العالم ، كان ظهور هذه الحالة لهم كالبرق الخاطف لاثَبَاتَ له غالباً ، كما أشار إليه الشّيخ مصلح الدّين بقوله :

بگفتا حال ما برق جهان است   گهى پيداوديگر گه نهان است

ولكن ورد فى شأن سيّدالأولياء ، ع : « أنّه كان إذاركب يتلو جميع القران ، يشرع إذا وضع أحد رِجليه فى ركاب ، و يختم إذا وصل إلى آخره » ، على ما نقله ، قدّه ، فى الحاشية .

قوله : « **يتلى الكتابان** » الخ ۱۱/۳٤٦ .

أقول : أى ، التّكوينىّ ، والأنفسىّ ، بل والتّدوينىّ أيضاً ، بالنّسبة إلى نفوس الكمّل الّذين صار خلقهم القرآن . فإنّهم بشهود ذاتهم ، و تلاوة كتاب انفسهم ، يتلون جميع الكتب الإلهيّة و غيرها دفعةً واحدة ، آناء ليل ألنّيلِ فنائهم فى ذات الله ، وأطراف

نهاراً[1] بقائهم به، تعالى[1] .

قوله : « **فأعرف نفسك** » الخ ۱۴/۳۴۶ .

تفريع على مجموع قوله : و « لكن من كان ذانفس مجرّدة » ، إلى قوله : « فهوفى الآخرة أعمى[1] » إن شاءالله . فإنّ من كان عارفاً بنفسه فى هذه النّشأة ، و ناظراً بعين الله إليها ، و رائياً لها بالنّورانيّة ، و شاهداً لتجرّدها الذّاتىّ و بساطتها الوجوديّة ، الّتى بها صارت كلّ الأشياء و تمامها ، يكون فى‌الآخرة عارفاً بربّها ، مشاهداً لوجهه الكريم : « روبجرّد شو مجرّد را ببين » . و من لم يعرفها بهذه الصّفة يكون فى هذه أعمى[1]، فهوإذن يكون « فى الآخِرَةِ أعْمى[1] وَ أضَلُّ سَبِيلاً »[2].

قوله : « **فباعتبار خُلقه** » الخ ۲/۳۴۷ .

أقول : و من هنا فسر بعضهم قوله ، تعالى : « وَ إذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ » ، بالأناسى ، الّذين كانت أخلاقهم و ملكاتهم ، مناسبةً لصفات الحيَوانات والوحوش فى هذه النّشأة .

قوله : « **والحمل فى هذه** » الخ ۱۰/۳۴۷ .

أى ، حمل الملكيّة والسّبعيّة والشّيطانيّة وغيرها على‌الإنسان .

قوله : « **و إن ليس فى هذه كثير إعضال** » ۸/۳۴۸ .

أقول : كلمة إن نافية ، ووجه نفى الكثرة عن‌الإعضال ، سهولة ذبّ الإعضال بما أشار إليه فى‌الحاشية : من أنّ تلك التّحوّلات ذاتيّة ، فطريّة بالفطرة ، الّتى فطرالله النّاس عليها[3]، فكذلك غاياتها ولميّاتها . و مطالبة اللّميّة ، والغاية الزّائدة للذّاتىّ، غير صحيح .

۱ـ طه (۲۰) ، ۱۳۰ : « ومن آناء الليل فسبح و أطراف النهار لعلك ترضى » .

۲ـ الاسراء (۱۷) ، ۷۲ .

۳ـ الروم (۳۰) ، ۳۰ : « فطرةالله التى فطرالناس عليها لاتبديل لخلق‌الله » .

فِي شَطْرٍ مِنْ عِلْمِ الأَخْلَاقِ

قوله : « و معظمه علم التّوحيد » الخ ١٢/٣٤٨ .

أقول ، بل تمامه علم التّوحيد : حيث أنّ الوحدة إذا كانت تامّة ، بل فوق التّمام، تقتضى الكثرة بحكم « إذا جاوز الشّىء حدّه ، انعكس ضدّه ». فالوحدة الذّاتيّة والصّفاتيّة والأفعاليّة والآثاريّة لله ، تعالى ، الّتى هى من متمّمات علم التّوحيد ، لا يتحقّق التّصديق بها ، إلّا بالتّصديق بالملائكة والكتب والرّسل . و كذا لزوم انتهاء الأمر إليها بحكم النّهايات، هى الرّجوع إلى البدايات .

قوله : « من أقسام الكفر » الخ ٣/٣٤٩ .

المعنى الآخر هو ما أشار اليه ، قدّه ، فى الحاشية .

قوله : « ليغان على قلبى » الخ ١٧/٣٤٩ .

قد ذكرنا شرح هذا الحديث الشّريف فيما مرّ سابقاً فراجع !

قوله : « ولا تنفسخ عزيمة » الخ ٦/٣٥٠ .

أقول : هذا هو مقام الاستقامة ، الّذى أشير إليه فى قوله تقدّست أسمائه. «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ » [١] ،

قوله : « كالوفاء بالعهود » الخ ٦/٣٥٠ .

أى ، العهود والمواثيق الّتى أخذها الله ، تعالى ، من النّاس فى النّشآت العالية [٢]. وقد

١- هود (١١) ، ١١٢ .

٢- «ألسابقة» ، خ ل .

مرّ شرحها مفصّلاً فی بیان عالم الذّر والمیثاق ، فراجع !

قوله : « أو قرئ سورة الفاتحة » الخ ۸/۳۵۰ .

أی : قرئ سورة فاتحة کتاب الوجود و الإیجاد ، واتّصل نفسه و روحه بالعقل الأوّل والحقیقة المحمّدیّة ، فی کلّ صلوة من صلواته الذّاتیة ، و حرکاته التّحولیّة و أسفاره الإلهیّة : مرّتین ، لأنّ له فی کلّ آنٍ عیدَین و اتّصالَین ، کما قیل : « عارفان هردمی دوعید کنند» ، أو مرّة فی نهایة سفره الأوّل من الخلق الی الحقّ ، و مرّة فی نهایة سفره الرّابع .

قوله : « فواظب » الخ ۱٤/۳۵۰ .

أی ، تکون إنابتک الأرکانیّة بمواظبة الأعمال « فَإِنَّ الصَّلوةَ تَنْهیٰ عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرْ وَ لَذِکْرُاللهِ اَکْبَرُ . »[1]

قوله : « بل هی أی الطّاعة » الخ ۵/۳۵۱ .

أقول : قدذکرنا فی بیان معنی « الأمر بین‌الأمرَین » وجه کون الطّاعة من نعمة و أنّها بحوله وقوّته ، « لاحَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلّا بِاللهِ العَلیِّ العَظیم ، »[2] کماقال‌الشّیخ مصلح الدین بالفارسیة : « هرنفسی که فرو می‌رود » الخ .

قوله : « عثر و یعثر کبا » الخ ۱۰/۳۵۱ .

أی کبّ علی وجهه .

قوله : « وفی الوصف إشعار » الخ ۱۷/۳۵۱ .

أی توصیف مُقَدِّر الأمور بقوله ، جلّ و علا .

لأنّ علوه ، وجلالة قدرة من أن لا یُؤتی فی کلّ ذی حقّ حقّه ، یحثّ علی التّکلان علیه فی کلّ الأمور .

قوله : «سرّ القدر » الخ ۱/۳۵۲ .

۱- العنکبوت (۲۹) ، ٤۵ .

۲- الکهف (۱۸) ، ۳۹ : « ماشاءالله لاقوة الا بالله » .

هوعندهم عبارة عن ظهورالأشياء فى العلم الرّبوبىّ ، ونشأة الأعيان الثّابتة ، واحتواء أمّ الكتاب الأكبر الإلهىّ عليها ، مع لوازمها و خواصّها و آثارها ، ومايظهرمنها و يؤول إليها عند وجودها فى كتاب الآفاق و دارالقسر والاتّفاق .

قوله : « **بل مخصصّات** » الخ ٤/٣٥٢ .

أقول : قد ذكرنا مشارب أهل التّوحيد فى وساطة الأسباب الظّاهريّة ، فيما سبق من الكلام ، فلانحتاج إلى الإعادة .

قوله : « **كماقال** » الخ ١١/٣٥٢ .

أى لمن المُلْكُ ، فى يوم طلوع شمس الحقيقة عن أفق الفيض المقدّس و النّفس الرّحمانىّ ، نزولاً ، و عن أفق وجود السّالك ، عند فنائه فى الله و بقائه به ؟ لله ، المتجلّى بصفة الوحدة والقهّاريّة .

قوله : « **وهيهنا مقامات آخر** » الخ ٥/٣٥٤ .

أقول : قد ذكر أصول هذه المقامات فى كتب السّلوك فمن أراد الاطّلاع عليها ، فليراجع إليها ! ونحن نذكر شطراً منها ، مراعياً فيه مناسبة المقام ، فنقول مستعيناً بالله الملك العلّام .

إنّ السُّلاك إلى الله ، تعالى[1] ، على قسمين و فرقتين : الفرقة الأولى[1] ، من يسمّى فى عرفهم بـ« المجذوب السّالك » ، لتأخّر سلوكه عن انجذابه .

و هو من انجذب سرّه الوجودىّ ، المفاض على حقيقته كبعض القلوب ، الّذى صفت و رقّت زجاجة وجوده ، وكملت قابليّته ، ورقّت خمرهويّته كما قيل : « رقّ الزّجاج و رقّت الخمر »الخ ، و حصّته من الفيض الوجودىّ والنّفس الرّحمانىّ ، المفاض على حقيقته ، واستتبع الآثر الرّوحانىّ بحكم ظهور آثر « قَبِلَ من قَبِلَ : لا لِعلّةٍ ، و رَدَّ مَنْ رَدَّ لالعلّةٍ » . و بموجب جذبة من جذبات الحقّ الموازى لعمل الثّقلين .

و كان من الأولياء ، الّذين أخرجهم الله « مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ »[1] ، بلاسعى

١- البقرة (٢) ، ٢٥٧ .

و تعمّل منهم ، فانجذب بحكم هذه الجذبة إلى حضرة الأحديّة ، وعالم الأعيان ، وفنى عن هويّته ، و وصل إلى أصله و مابدء منه ، و زال عنه حكم الكثرة و أثر الخفاء و الظّلمة ، و وحشة البُعدِ و الحرمان ، و صار لسان حاله و مقاله : « أبيتُ عِنْدَ رَبّى يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِى »[1] ، واستقرّ عند عرش الذّات والصّفات ، « عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ »[2] .

و شاهد « مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولاخطر على قلب بشر » ناسوتىّ .

و ظهر ، بحكم الوحدة و غلبة الفناء المطلق ، والمحو السّاذج ، والطّمس الصّرف ، و بحكم كلّ واحد من كلّيّات الأسماء الالهيّة وسدنتها ، بقدر سعة دائرة وجوده ، وعرصة قابليّته ، إلى أنّ صار وليّاً مطلقاً ربّانيّاً ، و عارفاً كاملا بالله .

ثمّ ، إنْ تداركته العناية الأزليّة الإلهيّة بوصوله إلى مقام التّمكين بعد التّلوين ، و البقاء بعد الفناء ، وصل له الفرق بعد الجمع ، فى عين أحديّة الجمع . رجع من الحقّ إلى الخَلق ، و سافر بنور الحقّ فى المراتب الإلهيّة والحضرات الخَلْقيّة والحَقيّة : بطىّ « المراحل » و « المقامات » ، والبلوغ إلى ماهيّئاً له من « درجات الكمال » و « الاستكمال » ، واستشرف على جميع « المنازل » و « الدّرجات » ، و صار وليّاً ربّانيّاً ، وحصل له السّلوك « الحالىّ » و « المقامىّ » فى عوالم الفَرْق و « فَرْقِ الفَرْق » ، بعين الجمع .

و لكون سلوكه بعدالجذبة ، يكون جميع أسفاره بالحقّ .

الفرقة الثّانية ، من يسمّى فى عرفهم « بـ « السّالك المجذوب » ، لتأخّر انجذابه عن سلوكه .

وهو من لم تكن زجاجة وجوده بتلك اللّطافة والصّفاء : بحيث لايحتاج فى البلوغ إلى مراتب الكمال و درجاته ، و الرّجوع إلى أصله و ما بدء منه ، إلى سعى وتعمّل . بل اقتضى سعة دائرة وجوده ، المرور بجميع المقامات والدّرجات ، بطريق السّلوك و الحركة

١- الشعراء (٢٦) ، ٧٩ : « والذى هو يطعمنى و يسقين » .

٢- القمر (٥٤) ، ٥٥ : « فى مقعد صدق عند مليك مقتدر » .

العُروجيّة ، والسّفر من الكون إلى بارئه و مبدئه .

و كان ممّن سبق له الحسنى[1] ، وشمله التّوفيق الرّبانىّ والرّحمة إلهيّة . و وَفّق للسّلوك والسّير عن مقارّ أحكام عاداته و لذاته الطّبيعيّة ، و رفض مأنوساته الشّهويّة و مألوفاته العاديّة ، و تصفية مرآة حقيقته وزجاجة وجوده : عن الرّيون المادّية ، والأوساخ الهيولويّة ، والأدناس النّاسوتيّة ، والأرجاس الحيوانيّة ، و ظهر له النّور الإيمانىّ من باطنه .

ثمّ ، رأى عيْنَه ومَظْهَرَيْه : الرّوحانى والنّفسانى ، مسجونَين فى سجن التّلبّس بأحكام الطّبيعة ، وآثار الحجب . فقال ، منبّهاً لمظهَريه ، عن نَومةِ الأعراض ، عن الحقيقة : « يا صَاحِبَىِ السِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خيرٌ »[1] الآية.

فتنبّهت النّفس الإنسانيّة بباطنها ، و باطن باطنها عن نومها ، و أحسّت بنقصانها وتضييع زمانها ، فقالت : « يَا حَسْرَتَى عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ »[2] الآية .

فأحسّت بحكم هذا التّنبّه ، أنّه يجب عليه ثلاثة أمور مهمّة :

أوّلها : الأخذ فى السّير عن مقارّ أحكام عاداتها ، و لذّاته الثّابتة الطبيعيّة : بملازمة الأمر و النّهى فى جميع حركاتها ، قولاً و فعلاً . و يسمّى[1] هذا المقام الإسلامىّ فى عرفهم بـ« التّجلية » أيضاً .

و ثانيها ، دخول النّفس من حيث باطنها فى الغربة : بالانفصال عن ذاك المحلّ والمقرّ ، والاتّصال بأحكام وحدة باطنيّة: من الأخلاق الملكيّة الرّوحانيّة . ويسمّى[1] هذا بـ«مقام الإيمان» . وله أيضاً ، بداية ، ووسط ، ونهاية : فبدايته : «التّصديق التّفصيلىّ » . المذكور ، الّذى هو نهاية مقام الإسلام . ووسطه ، «حصول اليقين والاطمينان» الكامل ، والجزم الرّاسخ للنّفس ، و لسانه : « أنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاه » . ونهايته « البلوغ إلى مقام المشاهدة » ، و حصول عين اليقين ، برفع حجاب « كَأَنَّ » ، ولسانه : « لَمْ

۱- يوسف (۱۲) ، ۳۹ : « ... أم الله الواحد القهار » .

۲- الزمر (۳۹) ، ٥٦ : « ... فى جنب الله وان كنت لمن الساخرين » .

أعبُد ربّاً ، لم أره » . و يسمّى[1] هذا المقام فى عرفهم بـ«التّخلية» .

و ثالثها ، حصول النّفس ، من حيث سرّها على المشاهدة الجاذبة ، إلى عين التّوحيد : بطريق الفناء عن أحكام الحجب والقيود ، الطّارية بالتّلبّس بأحكام المراتب ، حين التّنزّل . و يسمّى ذلك بـ«مقام الإحسان» و « عين اليقين » . وله أيضاً ، بداية ، ووسط ، ونهاية . فبدايته ، المشاهدة المذكورة ، الّتى هى آخر مراتب الإيمان المسمّى[1] بـ«مقام قرب النّوافل» . ووسطه ، « مقام قرب الفرائض » . و نهايته ، وآخر درجاته « الولاية » .

و تسمّى الثّلاثة ، باعتبار أوّلها ، بـ«مقام التّحلية» ، و باعتبار وسطها وآخرها ، بـ«مقام الفناء» .

و قد يجعل أوّل مراتب الإحسان . بالمعنى العامّ أى ، « فعل ما ينبغى كما ينبغى» ، المستفاد من قوله ، تعالى[1] : « هَلْ جَزَآءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ »[1] ـ متابعةَ الأوامر والنّواهى الشّرعيّة : قولاً وفعلاً . و أوسطها ، « أنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تراه » ، الّذى أجاب به النّبى ، ص ، عن السّؤال عن الإحسان . و ثالثها ، مقام المشاهدة من دون «كأنّ» ، و لسانه : « لَمْ أَعْبُد رَبّاً ، لم أره » .

وقد يجعل أولى[1] مراتبه ، « أنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تراه » ، و أوسطها ، مقام قرب النّوافل ، و منتهاها « مقام قرب الفرائض » .

فعلى هذا يتداخل الثّلاثة فى بعض الأقسام . وعلى الأوّل ، تكون نهاية كلّ قسم بداية الآخر ، فيشاركان أيضاً بهذا الاعتبار . وقد يجعل أوسط كلّ مرتبة بداية الأخرى[1] ، الّتى فوقها ، فيصير الاشتراك أكثر .

و لكن ، لوشئت عدم التّداخل ، فاجعل : أولى[1] مراتب الإسلام « قولوا لا إله إلّا الله تفلحوا ! » و أوسطها ، « قُولُوا أَسْلَمْنَا »[2] الآية ، وآخرها ، ملازمة الأمر والنّهى فى جميع الأقوال والأفعال ، مع التّصديق القلبىّ الجزمىّ ، ولكنّ من دون تفصيل

١ـ الرحمن (٥٥) ، ٦٠ .

٢ـ الحجرات (٤٩) ، ١٤ .

للبراهين والدّلائل ، المستفاد[۱] من قوله تعالى[۱] : « إنَّ الدِّينَ عِنْدَاللهِ الإسلام»[۲].

وأُولى[۱] مراتب الإيمان التّصديق التّفصيليّ ، مع القدرة على إقامة الدّليل التّفصيليّ ، لكن من دون حصول الاطمينان و الجزم الرّاسخ ، المعبّر عنه بقوله ، تعالى[۱] : « وَلَمّا يَدْخُلِ الإيمانُ فِى قُلُوبِكُمْ »[۳] ، و أوسطها التّصديق التّفصيليّ ، مع حصول الاطمينان و الجزم ، و لكنّ لا بحيث يبلغ مرتبة « أنْ تَعبُدَاللهَ كَأنَّكَ تَراه » ؛ و آخرها هذه المرتبة . و الفرق بينهما : هو أنّ فى الأوسط « الجزم » إجماليّ ، مع كون التّصديق « تفصيلياً »، وفى تلك المرتبة الأخيرة كِلاهما تفصيليّان ، و يكون التّفصيل البيانيّ كالعيانيّ ، والخبر كالعين و يحصل للسّالك الفناء العلميّ . لسان الأوّل « وَلَمّا يَدْخُلِ الإيمانُ فِى قُلُوبِكُمْ »[۴] ، والثّانى : « يا أيُّهَاالّذينَ آمَنُوا آمِنُوا»[۵]؛ والثّالث : « اللهُ وَلِيُّ الّذينَ آمَنُوا يُخرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إلى النُّورِ»[۶].

و فى المقامات الإسلاميّة يكون مسير السّالك: من لطيفة الطّبع ، فى لطيفة النّفس، إلى لطيفة القلب ، و يسرى فى الرّوح . بمعنى[۱] أنّه تحصل تلك اللّطائف و تظهر للنّفس، بالحركة ، و انتهائها يكون إلى لطيفة السّر، أوالرّوح . و فى المقامات الإحسانيّة : تبتدى من السّر ، و تنتهى إلى الأخفى[۱] ، فى غير المحمّديين ، و فيهم من الأخفى[۱] ، و تنتهى إلى آخر مراتب الأستكمال.

والأخذ فى السّير بوجه آخر ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، كلّ قسم يتضمّن أموراً كليّة ، مسمّاةً بـ«ـالمقامات » ، من جهة رسوخها فى النّفس فى مقام الأحوال ، أوْ لأنّ

۱- أى : « التصديق المستفاد » .

۲- آل عمران (۳) ، ۱۹ .

۳- الحجرات (۴۹) ، ۱۴ .

۴- الحجرات (۴۹) ، ۱۴ .

۵- النساء (۴) ، ۱۳۶ .

۶- البقرة (۲) ، ۲۵۷ .

النّفس تقيم فی كلّ منها ، لتحقيق ما تحت حيطتها المسمّاة « أحوالاً » لتحوّلها . وذلك ، لأنّ للنّفس ثلاثة وجوه .

الأوّل ، وجه توجّهها بقواها إلى تدبير البدن ، و توطينه إلى ما فيه نفعه عاجلاً و آجلاً ، على وفق الشّريعة . فتسمّى « مقامات » السّير و بداياته . لأنّه بداية الأخذ فی استعداد السّير . وله عشرة مقامات : اليقظة ، والتّوبة ، والمحاسبة ، والإنابة ، والتّفكر ، والتّذكّر ، والاعتصام ، والفرار ، والرّياضة ، والسّماع .

والوجه الثّانی ، توجّهها إلى عينها وذاتها ، بتعديل صفاتها وتسكين حدّتها وثباتها . و هذا من جهة أنّه باب دخولها من الظّاهر فی الباطن ، يسمّى قسم الأبواب . وهی أيضاً عشرة مقامات : الحزن ، والخوف . والإشفاق ، والخشوع ، والإخبات ، والزّهد ، والورع ، والتّبتّل ، والرّجاء ، والرّغبة .

والثّالث ، وجه توجّهها إلى باطنها ، أعنی الرّوح والسّرّ الرّبانیّ ، و استمدادها منهما ، فی إزالة الحجب وصولة المبدء ، و يسمّى لذلك بقسم المعاملات . و لها أيضاً عشرة مقامات : الرّعاية ، والمراقبة ، والحرمة ، والإخلاص ، والتّهذيب ، والاستقامة ، والتّوكّل ، والتّفويض ، والثّقة ، والتّسليم .

و أمّا الأمر الثّانی من الأمور الثلاثة المهمّة ، وهو دخول النّفس ، من حيث باطنها فی الغربة : فيقسم إلى ثلاثة أقسام كلّيّة ، تسمّى « بالمقامات » أيضاً :

أحدها قسم الأخلاق ، الّتی هی بمثابة الشّروط فی الصّلوة . وله عشرة مقامات : الصّبر ، والرّضا ، والشّكر ، والحياء ، والصّدق ، والإيثار ، والخُلْق ، والتّواضع ، والفتوة ، والانبساط .

و ثانيها ، قسم أصول الطّلب ، المترتّب عليها الوجدان ، وهی بمنزلة الأركان فی الصّلوة . و لها عشرة مقامات : القصد ، و العزم ، والإرادة ، و الأدب ، واليقين ، والأنس ، والذّكر ، والفقر ، والغنى ، والمراد .

و ثالثها ، قسم الأوْدية ، و مقاماته عشرة أيضاً : **الإحسان ، والعلم ، و الحكمة ، والبصيرة** ، والفراسة ، والتّعظيم ، والإلهام ، والسّكينة ، والطّمأنينة ، **والهمّة** .

و أمّا الأمر الثّالث من تلك المهمّات ، فله أربعة أقسام ، **لكلّ قسم منها عشرة مقامات** :

أوّلها[1] ، قسم الأحوال بأقسامها : من المحبّة ، والغيرة ، والشّوق ، **والقلق ، والعطش** ، والوجد ، والدّهش ، والهيمان ، والبرق ، والذّوق .

و ثانيها ، قسم الولايات : من اللّحظ ، والوقت ، والصّفا ، والسّرور ، **والسّر** ، والنّفس ، والغربة ، والغرق ، والغيبة ، والتّمكّن .

و ثالثها ، قسم الحقائق : من المكاشفة ، والمشاهدة ، والمعاينة ، **والحيوة ، والقبض** ، والبسط ، والسّكر ، والصّحو ، والاتّصال ، والانفصال .

رابعها ، قسم النّهايات : من المعرفة ، والفناء ، والبقاء ، والتّحقيق ، **والتّلبيس** ، والوجود ، والتّجريد ، والتّفريد ، والجمع ، والتّوحيد .

و بوجه آخر ، ينقسم الأسفار الوجوديّة ، والسّير المعنوىّ للسّائر **إلى الله** ، تعالى . **إلى أربعة أسفار** :

الأوّل ، « السّفر من الخلق إلى الحقّ » و هو من لطيفة الطّبع ، ومنازل النّفس و مقامات الإسلام والإيمان ، إلى أولىٰ مراتب الإحسان ، بالمعنى الأخصّ ، وأخرىٰ مراتب الإيمان ، و قُصوىٰ منازل القلب والرّوح ، وآخر درجات التّحلية .

والثّانى « السّفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ » . وهو من لطيفة السّرّ ، إلى لطيفة الأخْفَويّة ، و آخرِ مراتب الإحسان ، وقصوىٰ منازل الأخفىٰ ، و آخر درجات الفناء و البقاء بعد الفناء ، و نهايةِ أقسام النّهايات ، ومقام « قَابَ قَوْسَيْنِ »[2] .

والثّالث ، « السّفر من الحقّ الى الخلق » .

والرّابع ، « السّفر من الخَلْقِ الى الخَلق بالحقّ » : وهما يُبتديان بعد انتهاء السّفر

۱ـ أى : « أول الاقسام » .

۲ـ النجم (۵۳) ، ۹ .

الثّانی ، و تتمیم دائرة الولایة وتکمیلها .

والسّلاك النّظریّ أیضاً یسافرون من الخلق إلی الحقّ ، بالنّظر إلی حال المهیّات ، والجهات الثّلث ، وما یلزمها[1] : من الافتقار إلی العلّة ، فینتهی نظرهم إلی إثبات الحقّ .

ثمّ ، بعدذلك یسافرون « من الحقّ إلی الحقّ بالحقّ » ، بالنّظر إلی صرف الوجود، و دلالة ذاته علی ذاته ، وعلی صفاته وأفعاله و یُثْبِتُونَها واحداً ، بعد واحد .

ثمّ ، یسافرون «من الحقّ إلی الخلق » ، بإثبات أفعاله المبدعة ، والمخترعة ، والکائنة.

و بعد ذلك یسافرون « من الخاق الی الخلق » ، بإثبات معادهم وحشرهم الجسمانیّ والرّوحانیّ ونحو ذلك من أحوال المعاد .

هذا آخر ما علّقناه علی شرح المنظومة الّذی صنّفهُ العلّامة السبزواری ، قدّه ، فی فنّ الحکمة .

والحمدلله ، أوّلاً ، و آخراً ، و ظاهراً ، و باطناً . و الصّلوة و السّلام علی نبیّه محمّد ، وآله الطّاهرین ، دائماً سرمداً .

و أنا العبد الفانی : مهدی المدرّس الآشتیانی ، عفی عنه .

۱ـ أی : « وما یلزم المهیات» .

إلى أربعة أسفار :

الأول : « السفر من الخلق إلى الحق » ، وهو من لطيفة الطبع ، ومنازل النفس ، و مقامات الإسلام والإيمان ، إلى أول مراتب الإحسان ، والتجلي الأخص ، وأخرى[1] مراتب الإيقان ، و تحتوي منازل القلب والروح ، و آخر درجات التجلية .

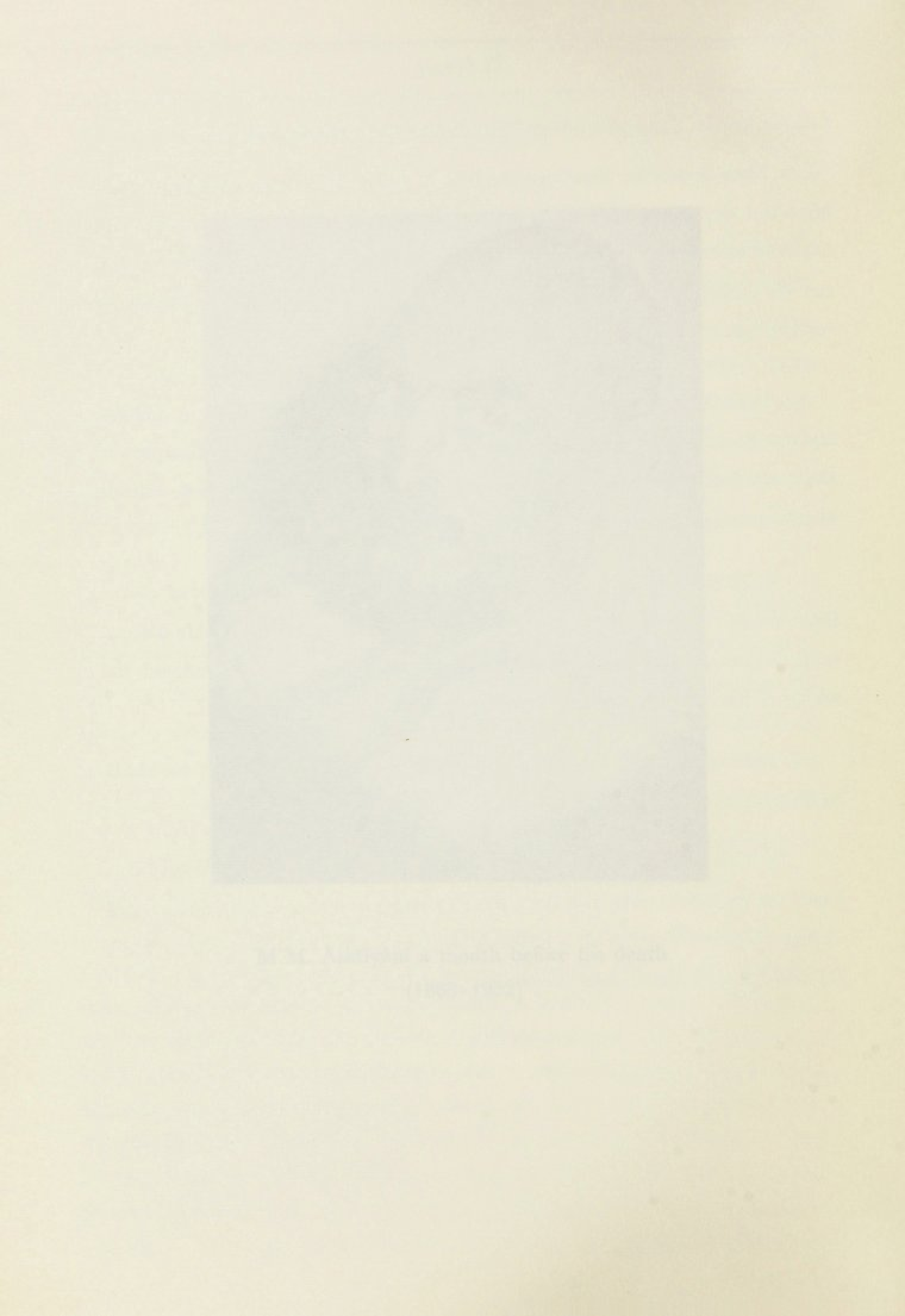
والثاني : « السفر من الحق إلى الحق بالحق » ، وهو من لطيفة السر إلى اللطيفة الأخفوية ، و آخر مراتب الإحسان ، و تحتوي منازل الأخفى ، و آخر درجات الفناء و البقاء بعد الفناء ، و نهاية أقسام التجليات ، ومقام « قاب قوسين »[2] .

والثالث : « السفر من الحق إلى الخلق » .

والرابع : « السفر من الخلق إلى الخلق بالحق » ...

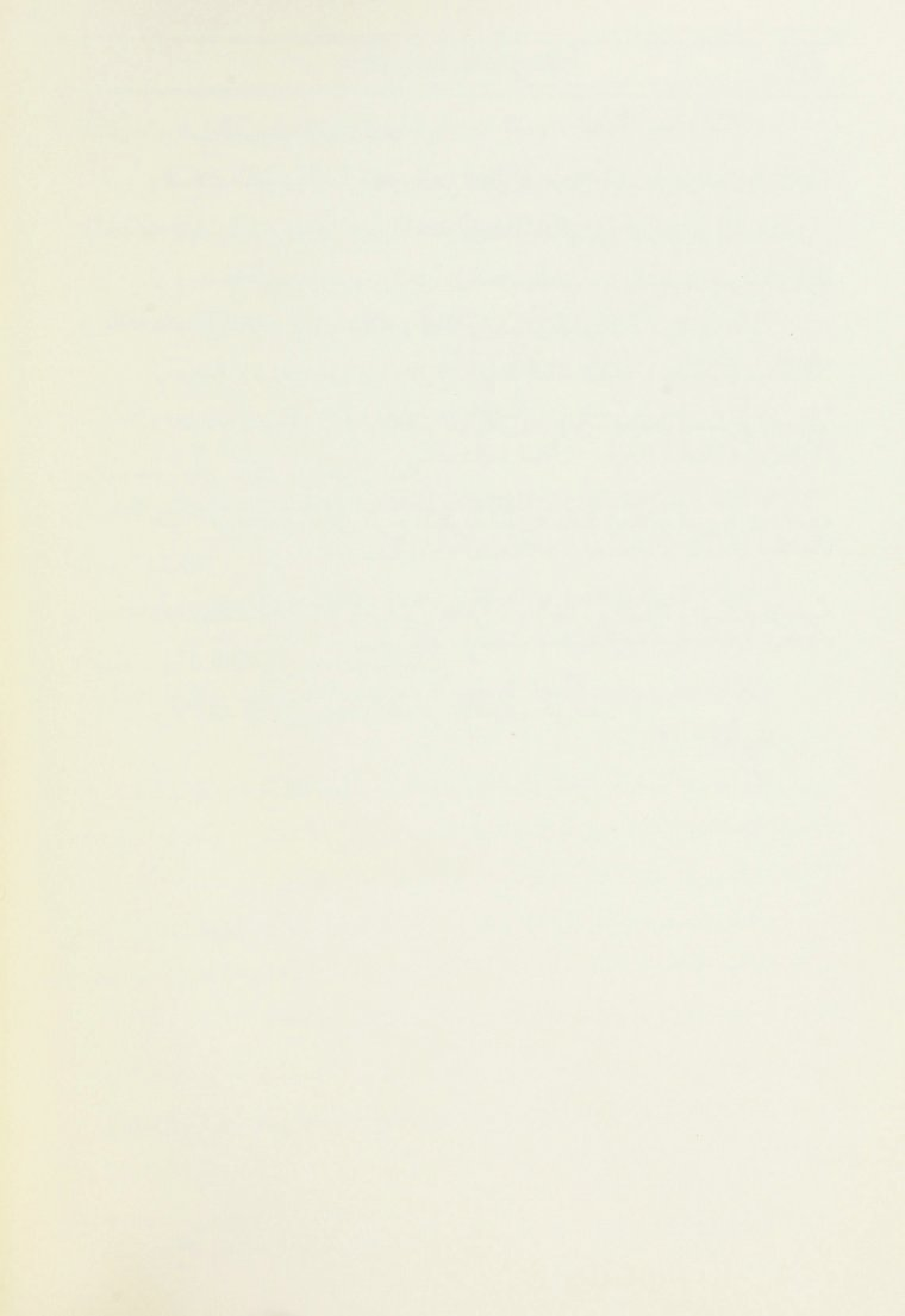
١ـ أي : أول الأقسام .

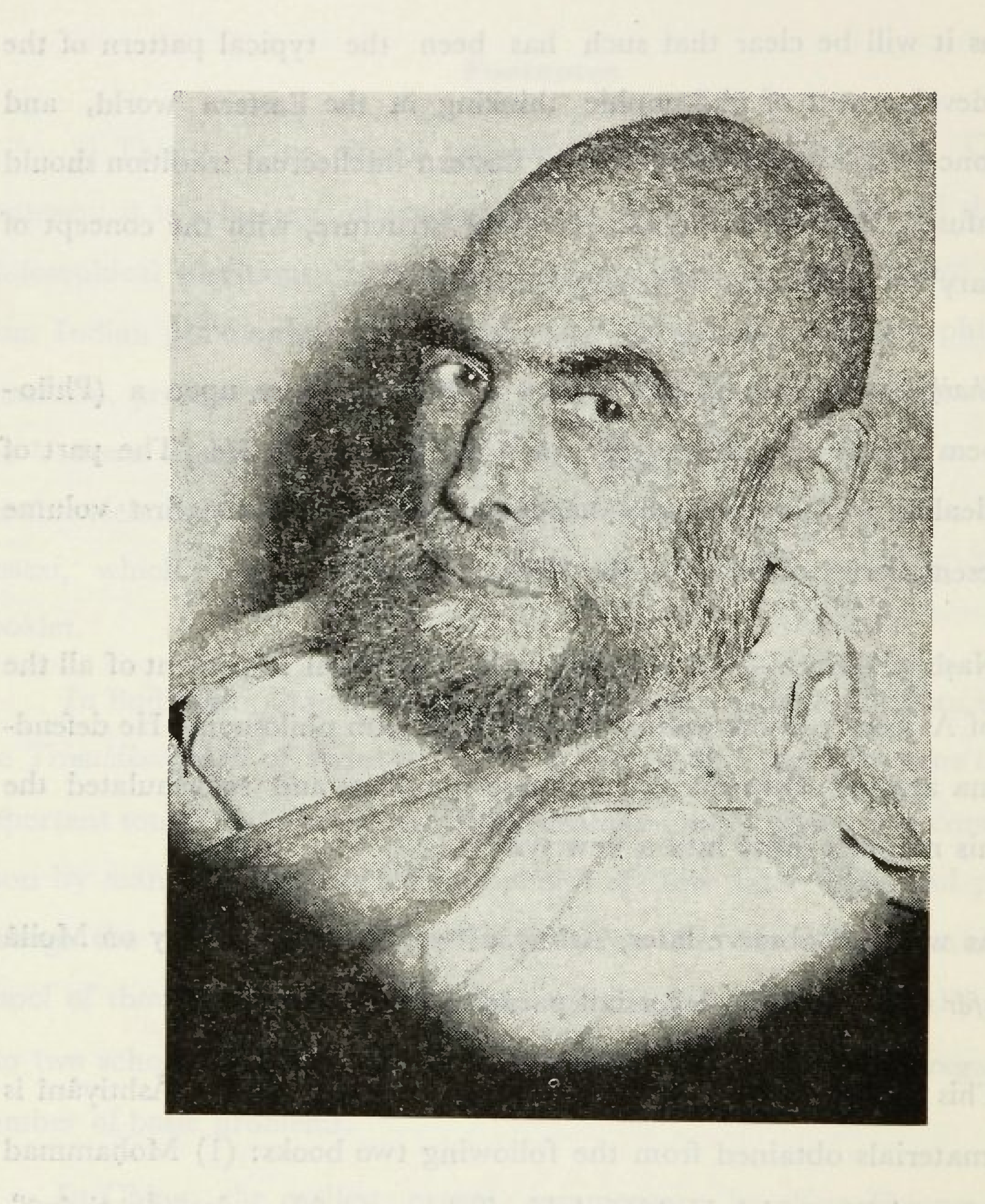
٢ـ النجم (٥٣) : ٩ .



M. M. [illegible] a month before his death

([illegible])





M.M. Âshtiyânî a month before his death

(1888 - 1952)

Confucianism. Examples abound in all areas of Oriental thought.

Thus it will be clear that such has been the typical pattern of the historical development of philosophic thinking in the Eastern world, and that the concept of "commentary" in the Eastern intellectual tradition should not be confused, in both its significance and structure, with the concept of "commentary" as ordinarily understood in the West.

2) *Sharḥ-i Manẓûmah* literally means a "Commentary upon a (Philosophic) Poem". The real title of the work is *Ghurar al-Farâ'id.* The part of the book dealing with metaphysics has been published as the first volume of the present Series: *Dânish-i Îrânî*, 1969, Tehran.

3) Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî (d. 1273 A.D.), the most important of all the followers of Avicenna in the earlier periods of Muslim philosophy. He defended Avicenna against criticisms and misunderstandings and reformulated the whole of his master's ideas into a new system.

4) As we shall observe later, Âshtiyânî wrote a commentary on Mollâ Ṣadrâ's *Asfâr* together with a Persian paraphrase of it.

5) This section dealing with the life and works of Mehdî Âshtiyânî is based on materials obtained from the following two books: (1) Moḥammad Mo'în, *Farhang-i Fârsî*, Vol. V, 1365 A.H., Tehran, p. 38, under "Âshtiyânî", (2) Moḥammad Râzî, *Athâr al-Ḥujjah*, Part One, Qum, 1953.

Footnotes

1) This is by no means peculiar to Muslim philosophy. Quite the contrary: it is a feature characteristically shared by almost all the major philosophical traditions in the East. Thus to give a well-known example from Indian philosophy, the founder of the Advaita Vedanta philosophy, Shankara, presented his philosophy in his voluminous commentaries upon the Vedenta Sûtra, the eleven principal Upanishads, etc., with an incomparable richness and depth, rather than in his own original work like *Vivekacûdamani,* which though very important and interesting in itself, is but a booklet.

In Buddhism, to give another example from the field of Indian thought, the *Trimshikavijnapti* of Vasubandhu (4-5 cent. A.D.), which became the most important source book of the so-called Ideation-Only-School, was commented upon by many distinguished philosophers of the later ages, and precisely through the two conspicuous tendencies taken by the commentators, the school of thought originated by Vasubandhu came to be historically divided into two schools standing sharply opposed to each other with regard to a number of basic problems.

In China, the earliest extant commentary by Kuo Hsiang (d. *circa* 312) on the Taoist *Chuang Tzu* is a "commentary" only in its outward form. If taken seriously as a real commentaiy, it could be quite misleading, for Kuo Hsiang --- who was indeed a philosopher endowed with a remarkable capability of creative thinking --- did in this book nothing but present- his own very original thought which, in its spirit, was totally different from the thought of Chung Tzu himself. It is also a very well-known fact in the history of Chinese philosophy that Chu Hsi (1130-1200 A.D.), the greatest representative of Neo-Confucian philosophy, established his position by writing his own "new commentaries" on the Canonical Books of

The last-mentioned commentary is said to be concerned purely and entirely with *'irfân*.

III

It is our great pleasure to be able to present now to all those who are interested in the latest phase of the history of Islamic thought in Iran one of the major works of the late Mîrzâ Mehdî Âshtiyânî.

It is to be hoped that the publication of this book will attract more serious attention, primarily of specialists in Muslim philosophy, to later Muslim philosophy, and that in future a wider circle of philosophers may become aware of important contributions that could be made by the Oriental traditions of philosophy toward the birth of what may be termed a "world philosophy" based on a high level of international understanding of the intellectual heritages of the East and the West.

We should like to take this occasion to express our deep gratitude to Professor Falâṭûrî of Köln University for his painstaking editorial work, and to the Âshtiyânî family without whose full financial support the present work could not have been published.

Our gratitude is also due to Professor Charles J. Adams, Director of the Institute of Islamic Studies, McGill University in Montreal, Canada, under whose constant encouragement the present work has been carried out.

It is also my pleasant duty to acknowledge gratefully a special research grant which has been awarded to me by the Canada Council and which has enabled me to travel from Montreal to Tehran this time in order to finish all preparations with Professor Mehdî Mohaghegh of Tehran University for the publication of this work as a volume of our *Dânish-i Îrânî* Series.

5 June 1972, Tehran

medical treatment for his illness —— to Germany, France, Italy, Belgium, and India. His life on this earth ended in 1952.

Mehdî Âshtiyânî, with his unsurpassed erudition in all branches of the Islamic sciences, was not a systematic worker in writing books. He left behind him a huge amount of notes and writings, all of which need to be carefully arranged and put in order.

Up till now only two works have seen the day. One of them is: *Asâs al-Tawḥîd*, whose principal subject is the celebrated problem of the "unity of existence" *(waḥdah al-wujûd)*. The book is written in Persian and was published in 1912 as one of the publications of Tehran University.

The second one is his commentary *(ta'lîqah)* on the *Logica* of Sabzawârî's *Sharḥ-i Manẓûmah*. This treatise of Sabzawârî on logic was originally intended by its author to be an independent text-book of the Islamic elaboration of the Aristotelian system of logic. But it is now generally considered a part of the famous *Sharḥ-i Manẓûmah*. Âshtiyânî's commentary is very interesting in that even in explaining logical concepts everywhere he makes digressions into problems of mysticism and *'irfân* —— a fact which shows how deeply involved he was in *'irfân* in his general philosophic attitude. The book was published in Tehran in 1952.

Our present edition of his commentary on *Sharḥ-i Manẓûmah* will count as the third one of his works to be published.

There still remain at least three important books to be edited:

(1) Commentary in Arabic on the *Asfâr* of Mollâ Ṣadrâ,

(2) Persian paraphrase of the *Asfâr*, and,

(3) Commentary on *Miftâḥ al-Ghayb* of Ṣadr al-Dîn al-Qûnawî.

who later were to become leading figures in the domain of the traditional Islamic sciences.

Besides Ḥasan Âshtiyânî, Mehdî had many good teachers like Âkhûnd Mollâ 'Abd al-Rasûl, Âqâ Seyyed 'Abd al-Karîm, Mîr Najm al-Dawlah, Mîrzâ Jahânbakhsh, Âqâ Sheykh Moḥammad Ḥosein Riyâḍî, etc., and already at the age of 15 he had obtained the *ijâzah* (written authorization) from most of these teachers.

Being still not fully satisfied with the knowledge he had obtained from these teachers, he put himself under the guidance of Mîrzâ Abû al-Ḥasan Jelvah in order to advnce further in the study of philosophy. Then, after the death of this teacher, he continued his studies with Mîrzâ Ḥasan Kermânshâhî and Mîrzâ Hâshim Jîlânî.

In 1909 he travelled to the Sacred Places of Shi'ism in Iraq, and studied for a short time with Âyatallâh Khorâsânî. But he had to come back to Iran owing to failing health. After recovery he travelled again to Iraq and this time studied with Âyatallâh Yazdî Ṭabâṭabâ'î from whom he finally obtained a formal authorization for excercising *ijtihâd*, and came back to Iran.

After a while, however, his ardent and insatiable desire for knowledge made him travel for the third time to Iraq. This time he tried to complete his knowledge under the guidance of the celebrated authorities like Fîrûzâbâdî, Nâ'înî, Ḍiyâ 'Irâqî, and Âyatallâh Iṣfahânî. After the completion of learning with these Masters, he himself taught in Najaf for about one year, and then came back to Tehran.

He travelled widely in the Islamic world. He visited Bukhârâ, for instance, and taught there for one year. He visited also Cairo and Alexandria. Outside of the Islamic world, he went — mainly for the purpose of obtaining

part of the work. But in the main parts of the book, too, he never fails to seize the opportunity of leaving Sabzawârî behind at any moment and going into long and fully-developed *'irfânî* discussions of the philosophical concepts in question. From the point of view of those who want to study the philosophy of Sabzawârî in its real spiritual depth, this feature of Âshtiyânî's commentary has precisely the merit of bringing to light the *'irfânî* background of Sabzawâri, which usually lies hidden under the strictly disciplined and rational structure of the *Sharḥ-i Manẓûmah*. But quite apart from this merit, the same feature of Âshtiyânî's general attitude in writing his commentary is remarkable in that it turns the book into an original work of his own.

II

A member of the illustrious Âshtiyânî family that has sent out to the world a number of famous men, the author of the present work, Mîrzâ Mehdî Âshtiyânî, was one of the thinkers occupying the highest position in the intellectual world of Iran in the first half of the 20th century[5].

He was born in Tehran in 1888. He had the good fortune of having as his father Mîrzâ Ja'far Âshtiyânî, who counted as one of the top Mollâs (philosophers of the traditional type) of that age and under whose personal direction Mehdî started his learning at a very early age. Still more fortunate for Mehdî was the fact that he could continue his studies as a disciple of the famous Mîrzâ Moḥammad Ḥasan Âshtiyânî whose tremendous erudition in all fields of religious sciences was considered a "rare phenomenon" *(nâdirah)* of that time. This Ḥasan Âshtiyânî was a maternal uncle of Mehdî's father. Moḥammad Ḥasan was considered the Master of the age in the learned circles of Tehran. He was surrounded by a number of scholars

ordinary reader, it is of such a nature that it renders the superficial understanding of the book utterly impossible, for Âshtiyânî stops at every step to delve deeply into the intellectual or spiritual contents of all major ideas of Sabzawârî, and constantly tries to develop them to the limit of theoretical possibility. Thus the result is that we have here a presentation of Mehdî Âshtiyânî's own philosophic world-view, which turns out to be considerably different from Sabzawârî's. Hence, also, the significance and the peculiar charm of this work.

Since I have decided to present the metaphysical ideas of Âshtiyânî in a systematic way in the form of an independent book which will be entitled *AN OUTLINE OF ISLAMIC METAPHYSICS (—— Based on Mehdî Ashtiyânî s'Commentary on Sabzawārī——)*, I shall refrain in this place from going into the problem of the nature and structure of Âshtiyânî's metaphysics as a system. Suffice it here to point out that one of the most conspicuous diffe-r ences between Âshtiyânî and Sabzawârî concerning Islamic metaphysics is in terms of their attitude toward *'irfân* or theosophy.

Both Âshtiyânî and Sabzawârî remain fundamentally *'irfânî* even when they are dealing with the most intellectual or rational problems of traditional scholasticism. But Sabzawârî, despite the fact that his entire philosophizing is at bottom based on his personal mystical vision of existence, does not disclose this aspect of his philosophy on the surface. A reader who has little experience might naturally get the impression that the *Sharḥ-i Manẓûmah* is quite an ordinary text-book of scholastic philosophy with, here and there, a little bit of verbal or stylistic ornaments deriving from Islamic mysticism.

Âshtiyânî, on the contrary, is quite openly *'irfânî* throughout the whole commentary. This fact comes out most clearly in the introductory

Ibn 'Arabî (1165–1240) is one of the highest masters of mystical or gnostic philosophy in Islam, and the *Fuṣûṣ al-Ḥikam* is a most systematic and comprehensive presentation of his mystical world-view, a work which the Master composed in the years of his spiritual maturity. As one may expect, the book is extremely difficult to understand and very obscure in many places. More than one hundred different commentaries have been written upon it in the course of history. And in this case, too, many of these commentaries are of epoch-making importance. Qâshânî's commentary is one of them.

The *Fuṣûṣ al-Ḥikam,* in addition to its being very difficult to understand in general, contains many expressions and many passages which allow of being understood and interpreted in widely divergent ways. Qâshânî's commentary soon came to be regarded as being of such authoritative importance that it established one of the dominant schools among the later followers of Ibn 'Arabî regarding how his ideas should be understood, so much so that the majority of the commentators who came after Qâshânî had to make the decision, and even to declare, as to whether they were for or against his interpretation regarding a number of key passages of the *Fuṣûṣ.*

Examples can be given almost indefinitely. But this much, I imagine, is sufficient to show that in Muslim philosophy the so-called commentaries must not be taken as "commentaries" in the ordinary sense. The point I want to make by all this is simply that the author of the present work, Mîrzâ Mehdî Âshtiyânî, occupies a place in the midst of this philosophic tradition. Formally he is also a "commentator".[4] The present work, to take the example which happens to be closest to us now, is a commentary upon Sabzawârî's above-mentioned "commentary upon the *Manẓûmah*". It is in this sense a supercommentary. Far from being, however, a "commentary" which would make the perusal of *Sharḥ-i Manẓûmah* easy and smooth for an

the sense that they have established new schools of philosophical thinking or have so profoundly influenced other thinkers that they have actually determined certain courses which Muslim philosophy took in subsequent ages.

As one of the earliest examples of this sort we may mention the commentary by Ṭûsî[3] upon the *Kitâb al-Ishârât wa-al-Tanbîhât* of Ibn Sînâ (Avicenna). This commentary can by no means be considered a simple "commentary" in the ordinary sense, if only for the fact that in the majority of places it is far more complicated and far more difficult to understand than the Avicennian text itself. It will be evident for all those who have ever studied this "commentary" that it is in reality an original exposition of Ṭûsî's own philosophical ideas based on the general scheme devised by Avicenna regarding the major concepts to be discussed and the order in which they are to be presented. Otherwise, it is fully entitled to be regarded as a *Summa Philosophica* of Ṭûsî himself.

It is to be remarked that Ṭûsî wrote also a number of original works both in Arabic and Persian, one of which in particular, the *Tajrîd al-'Aqâ'id*, a very brief and concise exposition of his own theologico-metaphysical system, became later a source book in philosophy, and that a long series of commentaries upon it has been produced, the majority of which are so important that this series constitutes in itself an important phase of the very history of Muslim philosophy.

The commentary by 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî (or Kâshânî, d. 1335 A.D.) on the *Fuṣûṣ al-Ḥikam* of Ibn 'Arabî may be given as another example to show the importance of "commentaries" in Islam — an example of a somewhat different nature from Ṭûsî's commentary which we have just discussed.

Mollâ Ṣadrâ, for example, whose significance is only understandable in terms of his grand system and his all-comprehensive synthesis based on an original interpretation of all the major philosophic ideas that had gradually accumulated in the course of history. Likewise, if it were not for such a gradual accumulation of ideas, Sabzawârî would not have appeared in the 19th century. The appearance of Sabzawârî in the last century is understandable only as an intellectual peak of Muslim philosophy reached after it had passed through all the stages of its historical development over a period of hundreds of years.

It will be interesting to observe that Mollâ Ṣadrâ, besides his own major works like the *Asfâr, al-Shawâhid al-Rubûbiyyah,* etc., wrote a number of important commentaries, e.g. a commentary upon Ibn Sînâ's *Metaphysica* and *Physica,* a commentary upon Suhrawardî's *Ḥikmah al-Ishrâq,* etc. More significant still in the present context is the fact that Sabzawârî's *opus magnum,* i.e. *Sharḥ-i manẓûmah* — as this popular title[2] of the work indicates — is a "commentary" upon his own philosophic work which he originally composed as a long poem, a fact which shows how firmly rooted is the tradition for outstanding thinkers to present their views under the form of "commentaries". It is to be remembered that many other thinkers before him wrote commentaries upon their own works.

Thus in the course of the history of Muslim philosophy, a great number of famous "commentaries" and "supercommentaries" have been produced, each of which well deserves to be regarded in its own right as an original philosophic work rather than as a simple explanation of some of the obscure expressions and ideas of the book which the author has chosen as the basic text to comment upon.

Some of the so-called "commentaries" are indeed epoch-making in

I

An especially important aspect of the traditional form of Oriental philosophy in general, an aspect which should never be lost sight of, is the fact that outstanding thinkers have always and everywhere shown a conspicuous tendency to express their own ideas—which are in many cases the result of original and creative thinking—in the form of a commentary upon some basic text or a commentary upon an older commentary, and not infrequently even in the form of a commentary upon a commentary upon a commentary[1].

This is remarkably true of Islamic philosophy, whose history, especially after the 14th century and up to the present time, turns out in fact to be a long series of commentaries, supercommentaries and super-supercommentaries, interspersed only sporadically with a few fundamental works that happen to have been taken as basic texts, together with a number of small independent articles known as "treatises" *(rasā'il)* with or without commentaries.

This external trend must not mislead one — as it has done very often in the past — into thinking that after the Mongol invasion there was in the Islamic world no creative philosophic spirit left and that the long history of Muslim philosophy after the 14th century is nothing but a series of lifeless repetitions of what the first-rate philosophers of the earlier periods had already said and written to satiety. Quite the contrary: philosophical thinking has never stopped its steady growth, and new ideas have constantly been produced in the form of the seemingly mechanical, dried-up work of the "commentators" explicating the thought of the earlier masters. Otherwise, the 17th century would not have witnessed the appearance of

INTRODUCTION

By

Toshihiko Izutsu

Professor at McGill University

Institute of Islamic Studies

Introduction, by H. Landolt (Ready to appear).

VI N. Râzî (fl. 13th century):

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâûdî

Persian text edited with Persian Introduction by M.R. Shafî'î Kadkanî (Ready to appear).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):

al-Gabasât

Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî T. Izutsu and I. Dîbâjî (under print).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (under print).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by seyyed Hossein Nasr (Under print).

X H.M.H. Sabzawârî :

sharh-i Ghurar al-Farâ'id (Part one "Metaphysics") Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (In preparation.)

XI T. Izutsu:

An Outline of Islamic Metaphysics -- On the Basis of M. Âshtîyânî's Commentary on Sabzawârî's *Ghurar al-Farâ'id.* (In preparation).

XII Mir Dâmâd :

al-Gabasât

Vol II: Persian and English Introductions, Indices and Commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh and A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In preparation).

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal Canada, Tehran Branch.

General Editors: M. Mohaghegh and T. Izutsu.

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878):

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or *sharḥ-i Manẓûmah* Part One: "Metaphysics", Arabic text and Commentaries, Edited, with English and Persian Introductions and Arabic-English Glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu.

II M.M. Âshtîyânî (ob. 1952):

Ta'lîgah bar sharḥ-i Manẓûmah ("Commentary on Sabzawârî's *sharḥ-i Manẓûmah*").

Vol I: Arabic text edited by A. Falâṭûrî and M. Mohaghegh, with an English Introduction by T. Izutsu.

III M.M. Âshtîyânî:

Ta'lîgah bar sharḥ-i Manẓûmah

Vol. II: Persian and German Introductions, Indices and Commentary, by A. Falâṭûrî (Under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt.

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314):

Kâhif al-Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian

Introduction, by H. Landolt (Ready to appear).

VI N. Râzî (fl. 13th century):

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâûdî

Persian text edited with Persian Introduction by M.R. Shafî'î Kadkanî (Ready to appear).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):

al-Gabasât

Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî T. Izutsu and I. Dîbâjî (under print).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (under print).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by seyyed Hossein Nasr (Under print).

X H.M.H. Sabzawârî :

sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (Part one "Metaphysics") Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (In preparation.)

XI T. Izutsu:

An Outline of Islamic Metaphysics -- On the Basis of M. Âshtîyânî's Commentary on Sabzawârî's *Ghurar al-Farâ'id.* (In preparation).

XII Mir Dâmâd :

al-Gabasât

Vol II: Persian and English Introductions, Indices and Commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh and A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In preparation).

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

II

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED
by
The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.
Professor at Tehran Universisy, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.
Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

II

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED
by
The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

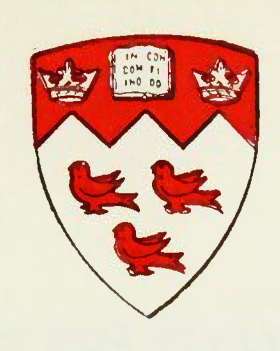
General Editors

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.
Professor at Tehran Universisy, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.
Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan



Printed at Tehran University Press, Tehran, Iran



McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration
with
TEHRAN UNIVERSITY

COMMENTARY ON SABZAWÂRÎ'S SHARḤ-I MANẒÛMAH

By
MÎRZA MEHDÎ MODARRIS ÂSHTIYÂNÎ

Edited by
A. Falâṭûrî and M. Mohaghegh
With an English Introduction by

T. Izutsu

TEHRAN 1973

